تاریخ فلسفه در ایران
و
جهان اسلامی

نوشتهٔ

دکتر علی اصغر حلبی



انتشارات اساطیر

۱۵۶

تاریخ فلسفه در ایران
و
جهان اسلامی

تاریخ فلسفه در ایران
و
جهان اسلامی

نوشتهٔ

دکتر علی‌اصغر حلبی



انتشارات اساطیر

۱۵۶



انتشارات اساطیر

تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی
نوشتهٔ دکتر علی‌اصغر حلبی
چاپ اول: ۱۳۷۳
حروف‌چینی: نظری
لیتوگرافی و چاپ: دیبا
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

فهرستِ مندرجات

به نامِ خداوند بخشندهٔ مهربان

پیشگفتار

درست بیست و دو سال پیش اینجانب کتابی منتشر کرد موسوم به **تاریخ فلاسفهٔ ایرانی**. پس از دو سه سال مورد توجُّه ابنایِ وطن قرار گرفت و از جمله بعضی از بخش‌های آن خلاصه‌وار، و با حَذْفِ مآخذ، در مجّلهٔ «خواندنی‌ها» چاپ شد و تنی چند از ایرانیانِ فرزانه تقریظهایی نوشتند و این قلم‌زن را ستودند؛ امّا تنی چند نیز از این ضعیف انتقاد کردند. این انتقادها بر دو قسم بودند: قسمی واقعاً سازنده و از سرِ دلسوزی و راهنماییِ یک نوآموزِ مُبتدی بود و در چاپ دوم از آن‌ها سود بُردم و در تکمیلِ نواقصِ کتاب خود کوشیدم، و نیز به برخی از کژفهمی‌ها و ضعف‌های خودم پی بُردم؛ امّا قسم دوم از این انتقادها، هم تند و زننده بودند و هم حاکی از نوعی غرور و احتمالاً حسدورزی. از این انتقادها یکی انتقادِ شادروان استاد محیطِ طباطبائی بود که انصافاً «تُرکانه»[1] بود. در آن انتقاد، از جمله نوشته بودند: «چند تن از محقّقان کشور نوشته‌هایِ این جانب را دربارهٔ محمّد زکریایِ رازی رونویسی کردند، و مدرکِ دکتری و مقام استادی گرفتند، و اینک نوبت به: علی‌اصغر حلبی رسیده است که یک رونوشتِ صحیح تقریبی از همان مقاله را... بر قلم نحیف و ضعیف خود فرابسته است». چه می‌توان گفت جُز اینکه ظریفی گفته است: «کیسه طرّاران برند، آفت به عیّاران رسد!» طبیعی است این انتقادِ تند، در آن روزها، این ضعیف را که جوان بودم و خام‌تر - از امروز - بر آن داشت که جوابی تند بنویسم. اصلِ انتقادِ آن اُستادِ روانشاد و پاکدل و هم جواب این ضعیف در مَجّلهٔ «خواندنی‌ها» چاپ شد.[2] اگر در آن روزگار، حال و هوایِ امروز را می‌داشتم هرگز جواب نمی‌دادم، ولی چه می‌توان کرد: «کاریست گذشته است و سبویی است شکسته» و «آب رفته به جوی باز نمی‌آید». بعدها معلوم شد که ایشان این مقاله را به اشارت و یا تحریک مردی نوشته بوده است که به تعبیر ابوالفضلِ بیهقی اکنون «چند سال است که درگذشته و به پاسخ آنچه از وی رفته گرفتار، و ما را با آن کار نیست... و عمرِ من نیز به پنجاه آمده،

---

۱. «تُرکانه سخن سزایِ ما نیست» (نظامی).

۲. «مقدّمهٔ» چاپ دوم تاریخ فلاسفهٔ ایرانی، صفحاتِ هفت - نُه، انتشارات زوّار، ۱۳۶۱ هـ. ش.

و بر اَثَرِ وی می‌باید رفت».[۱] من با آن مردِ سیاسی ده سالی کار کردم و او کتابی در چندین مجلّد به چاپ رسانید و مبلغِ بسیار کَلانی از این قِبَل دریافت کرده همه را به بلادِ فرنگ فرستاد. ولی ظاهراً از آن همه طَرْفی نبست و فردا نیز «حسابش با کِرام الکاتبین است»:

کـارِ خـود گـر بـه کَـرَم بـازگذاری ای دل ای بسا عیش که با بختِ خـدا داده کُـنی.

- یکی از انتقادات درست این بود که یکی از فاضلان نوشته بود «کتاب از ذکر برخی از فلاسفه خالی است، و حقّ این بود که از فیلسوفانِ عَرَبِ مسلمان نیز نامی برده می‌شد، و بویژه از چند تن از فیلسوفانِ بزرگِ غَرْبِ اسلامی - یعنی اسپانیا و اندلس - نیز همچون ابن‌باجّه و ابن‌رشد چیزی گفته می‌آمد.»

نگارنده، برایِ جبرانِ این نقیصه، در کتابِ حاضر، شرح حال و افکار ابویوسفِ یعقوب بن اسحق کندی را نیز آورد و بحثی نیز در اندیشه‌هایِ فلسفی ناصرِخسروِ قبادیانی افزود، و بخشی نسبةً مفصّل نیز دربارهٔ سیر فلسفهٔ در غرب اسلامی یادکرد، و هر چند به اجمال، در احوال و آثار و افکارِ ابن‌باجّه، ابن‌میمونِ قرطبی، ابن طفیل اندلسی، و ابن‌رُشد اندلسی نیز بحثی کرد، تا کتاب روی هم‌رفته یک صورتِ کُلّی از سیرِ حکمت اسلامی و فراز و نشیب‌هایی که در جهان اسلامی به خود دیده، برای خوانندگان و دانشجویان گرامی ارائه بدهد.



- تا چندی پیش، در شیوهٔ بررسی و مطالعهٔ فلسفه و تاریخِ فلاسفهٔ اسلامی دو اشکال عمده وجود داشت:

نخست اینکه خاورشناسانی که با فلسفهٔ اسلامی آشنایی داشتند، چنین می‌پنداشتند که فلسفهٔ اسلامی با الکندی (وفات ۲۶۱ هـ. ق.) آغاز گشته و با ابن‌رُشد اندلسی (وفات، ۵۹۵ هـ. ق.) پایان پذیرفته است، و از جریاناتِ فلسفی دیگر در جهانِ اسلامی، و بویژه حلقه‌هایِ فلسفی ایرانی، آشنایی نداشتند.

دوم اینکه فلاسفهٔ شرق اسلامی (بغداد، بصره، و ایران) برایِ روزگار درازی، با غربِ اسلامی چندان آشنایی نداشتند، بویژه در حوزهٔ فلسفه. مثلاً شخصیّتِ بزرگ و ممتازی چون ابن‌رُشد را درست نمی‌شناختند. یا ساده‌تر بگویم اصلاً نمی‌شناختند. چنانکه در کتبِ فلسفی و کلامیِ امثال امام فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین شیرازی، قطب‌الدین رازی، میرفندرسکی، میرِداماد، صدرالدّین شیرازی، حاجی سبزواری و جز ایشان هیچ گونه اشاره بـه او و دیگـر فیلسوفانِ غرب اسلامی بچشم نمی‌خورد. تنها در این اواخر، دانشمندان غربی و شرق‌شناسان از

۱. تاریخ مسعودی، ۲۲۲، چاپ دکتر فیّاض، دانشگاه مشهد.

قبیل ارنست رِنان، آسین پالاسیوس و...، فلاسفهٔ مهمّ غربِ اسلامی از قبیل ابن‌طفیل، ابن باجّه، ابن سبعین، ابن‌مسرّه و مهم‌تر از همه ابن‌رُشد را مطرح کردند و آثار مهم آنها را انتشار دادند، و بدین طریق توجُّه ما را به این بزرگانِ همدین و هم فرهنگِ خودمان معطوف ساختند. از سویِ دیگر گروهی از همین مستشرقان با انتشار آثار فیلسوفان و عارِفان بزرگ ایرانی توجُّهِ اعراب را از یک سوی و برخی از مستشرقانِ غافل یا متغافل را از سویِ دیگر متوجه این حقیقت ساختند که فلسفه اسلامی منحصر به فاصلهٔ روزگارِ الکندی تا ابن‌رُشد نیست، چه دانشوران بزرگ ایرانی از قبیل شیخ اشراق، صدرالدین شیرازی، فیاضّ لاهیجی و حاجی سبزواری نیز در این میان از اهمّیّتِ خاصّی برخوردارند و در گوشهٔ دیگری از سرزمینِ وسیع اسلامی به رواجِ حکمت و نشر اندیشه‌های فلسفی جدید و تداوُم بخشیدن به سنّت الکندی، فارابی، ابن‌سینا و دیگران همّت گماشته‌اند. در این راه مساعیِ هانری کُرْبَن فرانسوی، ماریژان موله و چند تنِ دیگر بویژه بسیار مؤثّر افتاده است و از این جهت باید مشکور باشد.

کتاب حاضر، با توجُّه به همین نِکاتْ – و برای رفع نیاز دانشجویان – تدوین و تألیف شده، و نگارنده امیدوار است که مورد توجُّه ابنایِ وطن قرارگیرد و بویژه درتوجُّه یافتنِ جوانانِ دانش‌پژوه به میراثِ فلسفیِ اسلامی – ایرانی مؤثّر اُفتد، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

علی‌اصغر حَلَبی

تهران – ۱۴ اسفند ماه ۱۳۷۲ هـ. ش.

مُقدَّمه

در این مقدمه، برای آشنایی اجمالی خوانندگان به فلسفهٔ اسلامی، چند مطلب زیر را بررسی می‌کنیم:

۱. تعریف فلسفهٔ اسلامی و موضوع آن.
۲. اقسام فلسفهٔ اسلامی.
۳. سیراجمالی فلسفهٔ اسلامی.
۴. تقسیمات فلسفهٔ اسلامی.

۱. تعریف فلسفهٔ اسلامی و موضوع آن

پیشینیان را رسم بر این بوده است که قبل از شروع به بحث دربارهٔ علم مورد نظر خود چند نکته را مطرح می‌ساختند، از قبیل اینکه علمی که مورد بحث آنها قرار خواهد گرفت، تعریف آن چیست؟ موضوعش کدام است؟ بحث و تحصیل آن چه فایده‌یی دارد، غرض از تعلّم و تعلیم آن کدام است؟ مرتبهٔ آن علم میان علوم دیگر چیست؟ چند جزء دارد؟ چه شیوه‌هایی در آموزش آن بکار می‌رود؟ و سرانجام واضع یا تدوین کنندهٔ آن کیست؟ و چند مطلب دیگر[۱]؛ و در اصطلاح آن را «رؤُوسِ ثمانِیه» می‌نامیدند. البته رعایت همهٔ این نِکات، در همهٔ علوم، چندان ضرورت ندارد، امّا در موضوع مورد بحث ما، ذکر چند عنوان از این رؤوس ما را در فهم مقصود یاری خواهد کرد:

۱. **تعریف فلسفه**. شاید بتوان گفت به تعدادِ فیلسوفان از فلسفه نیز تعریف

---

۱. مقریزی، *خِطَط*، ۲/۱ و ۲۳، قاهره، ۱۳۴۳ هـ. ق.

می‌توان یاد کرد. فلسفهٔ اصلاً از واژهٔ یونانی «فیلوسوفیا[1]» برآمده که معنی آن «دوست داشتن خردمندی، و دنبال کردنِ آن است.» هرودت[2] (حدود ۴۲۵-۴۸۵ ق. م.) مورّخ یونانی نیز از فعل تَفَلسُف[3] یا «فیلسوف‌نمایی» کردن (= فلسفیدن) یاد می‌کند زمانی که از سفرهای سولون[4] (۵۵۸-۶۴۰ ق. م.) سیاستمدار و قانون‌گذار آتنی برای کسب معرفت یاد می‌کند، و توسیدیدس[5] (حدود ۳۹۵-۴۶۰ ق. م.) نیز آن را در زبان پریکلس[6] می‌نهد زمانی که وی در خطابهٔ رثائیهٔ خود دربارهٔ شیوهٔ زندگانی آتنی بحث می‌کند (یعنی دربارهٔ آنچه بیشتر از همه تعقیب کردن آن برای خاطر خودش ارزش دارد). گفته‌اند که فیثاغورس نخستین بار خود را فیلسوف (فیلسوفوس) نامید، ولی ما دربارهٔ او به اندازه‌یی آگاهی ناقص داریم که نمی‌توانیم بگوییم که او از بکار بردن این کلمه چه منظوری داشته است. در **محاضرات** افلاطون این کلمه به وسیلهٔ سقراط برای توصیف انسانی بکار رفته است که درگیرِ پژوهش‌هایی از آن دست است که خود او با آن سروکار دارد. ضمناً اگر سقراط خود را فیلسوف یعنی دوستدار و جستجوگر حکمت می‌نامد، این تسمیه نوعی تجاهُل العارف (و حتّی شیطنت) به همراه دارد. سوفسطاییان خود را «دانشور» می‌پنداشتند، و می‌خواستند دانشِ خود را به مردم، بویژه جوانانِ آتن، تعلیم دهند. امّا سقراط می‌گفت: او چیزی برای یاددادن ندارد، او می‌خواهد یاد بگیرد، به عبارتِ دیگر او «دانشور» نیست، بلکه هنوز «دانشجو» است، و با همین هوشیاری (و شاید زیرکی رندانه) مشت مدعیّان تعلیم را باز می‌کرد. وی در رسالهٔ **پروتاغوراس**، چنانکه افلاطون ارائه می‌کند، نشان می‌دهد که آن «دانشوران» نیز چیزی نمی‌دانند و همچون او هستند امّا فرق او با آنها در اینست که آنها چیزی نمی‌دانند و نمی‌دانند که نمی‌دانند (یعنی جهل مرکّب دارند) امّا اگر او نیز چیزی نمی‌داند لااقّل می‌داند که نمی‌داند (یعنی جهلش بسیط است[7]). خلاصه می‌توان گفت که از این زمان فلسفه و «فیلسوف» معنی اصطلاحی

---

1. Philosophia.
2. Herodotus
3. Philosophein
4. Solon
5. Thucydides
6. Pericles

۷. از این معنی، در متونِ اسلامی نیز نکاتی یاد شده است. مثلاً از زبان خلیل بن احمد فراهیدی اَزْدیِ یمنی (وفات، ۱۸۳ هـ. ق.) یا از قولِ الکندی (وفات، ۲۶۱ هـ. ق.) نقل کرده‌اند «مَنْ لایَدْری وَ هُوَ لایَعْلَمُ اَنَّهُ لایَدْری فَذاکَ جاهِلٌ فَعَلِّمُوهُ، وَمَنْ لایَدْری وَهُوَ یُقَدِرُ اَنَّهُ یَدْری فَذاکَ احمَقٌ

خود را پیدا کرده‌اند.

***

– در متون اسلامی فلسفه را به عبارات گوناگونی تعریف کرده‌اند: «فلسفهٔ عبارت از علم به وجود است از آن حیث که وجود است» یعنی وجود به معنی اعّم و کلّی؛ تعریف دیگر این است که «فلسفه، علم به حقایق اشیاء و موجودات است به اندازهٔ توانایی بَشَر»؛ و عده‌یی نیز گفته‌اند: «الفلسفة التشبُّه بالالٰهِ بحسب الطّاقة البشرية لِتحصيل السعادة الابدية، کما امر به الصادِقُ (ص) فی قوله: تَخَلَّقُوا باخلاقِ الله، ای تَشَبَّهُوا به فی الاحاطةِ بالمعلومات و التجُّردعنِ الجسمانیّات».

عدّهٔ دیگری گویند: الحِکْمة: صیرورة الانسان عالَماً عقلیّاً مُضاهِیاً للعالم العینی. و شیخ محمود شبستری (وفات ۷۲۰ هـ. ق.) در این باره می‌گوید:

جهان انسان شد و انسان جهانی   از این پاکیزه‌تر نبود بیانی.

امّا حکیم در اصطلاح اهل دین و متکلّمان، کسی است که علَلِ اشیاء را جستجو می‌کند، و در این راه به افراط (یا تَفَلْسُف) و تفریط (یا تعطیل فکر) نمی‌گراید، و به همین دلیل است که سیّد شریف جُرجانی در **تعریفات** (۴۱/قاهره، ۱۹۳۸) در تعریف «حُکَماء» می‌گوید که: آنان کسانی هستند که گفتار و کردارشان بر طبق سُنَّت (یا شریعت) است. و چنین کسی «حکیم دینی» یا متکلّم است. و مقابل آن «حکیمِ فلسفی» است که چون عقل را پیش از حدِّ مُجاز بکار می‌بَرَد، دُچارِ حیرت می‌گردد:

حکیم فلسفی چون هست حیران   نمی‌بیند ز اشیاء غیرِ امکان
ز امکان می‌کند اثباتِ واجب   وزین حیران شده در ذاتِ واجب

از زمان افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق. هـ.) و ارسطو (۳۸۴-۳۲۲) فیلسوفان نه تنها با منطق، ریاضیّات، طبیعیّات، اخلاق، و فرضیّهٔ سیاسی سروکار یافتند، بلکه به انتقاد ادبی، و زیبایی‌شناسی نیز می‌پرداختند. با در نظر گرفتن همین معنی کامل بود که فیثاغورس (حدود ۵۰۰-۵۸۰ ق. م.) یا یکی از پیروان او خود را فیلسوف خواند. بعدها افلاطون و ارسطو، ریاضیّات را (که در آن وقت هم علمی جداگانه محسوب

فاجتنبوُهُ» (غَزّالی، احیاء، ۱۷۱/۱؛ راغب اصفهانی، محاضرات، ۴۲/۱):

آنکس که ندانَد و ندانَد که ندانَد   در جهلِ مرکّب ابد الدهر بمانَد
وآنکس که ندانَد و بدانَد که ندانَد   آخرِ خرک لنگ به منزل برسانَد،

که به خواجه نصیرطوسی نسبت می‌دهند.

می‌شد) به فلسفه ملحق کردند و فیلسوف را جامع همهٔ علوم دانستند.

* * *

امّا به همان اندازه که شناسایی پیشرفت حاصل می‌کرد و افزون می‌گشت، امکان احاطهٔ کامل یک نفر بر جمیع معرفت‌های بشری، کمتر می‌شد و مخصوصاً برای یک نفر محال می‌نمود که در یک زمان، هم به تمام معلومات عصر خود واقف باشد، و هم اینکه کمک به پیشرفت علوم و کشف مطالب تازه کند. بدین ترتیب، کم کم، علم از صورت یگانگی و وحدت خود بیرون آمد و تألیفی شد از علوم مختلف. دانشوران، هر کدام، رشته‌یی را برگزیدند و دامنهٔ فعالیّت علمی خود را به یک رشته محدود ساختند و تفحصّ در یک علم را اختیار کردند. به عبارت دیگر، تقسیم کار، همچنانکه در امور اقتصادی معمولی است، در علوم نیز رواج یافت و همان محسنّات و فوایدی را که در اقتصادیات پدید آورده و می‌آورد در قلمرو علوم نیز حاصل کرده و خواهد کرد، زیرا که انسان بر حسب قانون عادت از عهدهٔ انجام دادن عملِ خاصّیّ که بدان عادت کرده بهتر برمی‌آید تا اجرای اعمال مختلف و پراکنده‌یی که کثرت تشتّت آنها مانع از عادت کردن به آنها می‌شود.

نتیجهٔ این تخصّص‌گرایی و همّت گماشتن به تحقیق در یک باب معین آن شد که تدریجاً علوم اختصاصی پیشرفت کلّی حاصل کرد و یکی پس از دیگری از علم جامع کلّی، که فلسفه باشد، جدا شد. چنانکه در همان دورهٔ یونان باستان طبّ به وسیلهٔ بقراط (قرن چهارم ق. هـ.) و جالینوس (قرن دوم میلادی)، ریاضیّات با اقلیدس (قرن سوم ق. هـ.)، و مکانیک با ارشمیدس (قرن سوم ق. م.)، و در قرن شانزدهم ستاره‌شناسی با کپرنیک، و در قرن هفدهم فیزیک با گالیله، و در قرن هیجدهم شیمی با لاوازیه، و در نیمهٔ اول قرن نوزدهم، زیست‌شناسی با بیشا و کلودبرنار، و در نیمهٔ دوم همان قرن جامعه‌شناسی با اگوست کنت از فلسفه جدا شد.

همین اگوست کنت (فت. ۱۸۵۷ م)، فیلسوف مشهور فرانسوی در قرن نوزدهم، افکار مهمّی در خصوص چگونگی جدا شدن علوم از فلسفه، اظهار کرده و قانون دقیقی دربارهٔ جریان و سیر تحوّل معنوی بشر اشعار داشته است. بدینقرار که: انسان، همیشه می‌خواسته است و می‌خواهد که حوادث طبیعی را تبیین کند و فکر بشر در جستجوی این تبیین، مرتباً از سه حالت گذشته است[1] و آن سه حالت عبارت است از

1. Theological, Metaphysical (=Philosophical), Positive.

حالت ربّانی (الهی)، فلسفی (متافیزیکی)، و تحصّلی (علمی یا اثباتی)[1].

- در مرحلهٔ نخستین که «ربّانی» باشد، بشر حوادث را به وسیلهٔ اراده و میلی شبیه به ارادهٔ خود ولی قادرتر از آن (یعنی خدایان و فرشتگان و سپس خدای واحد) تبیین کرده است همان طورکه امروز قسمتی از بومیان کنگوی آفریقا معتقد به وجود ارواح نیکوکار و بدکار هستند و تمام حوادث طبیعت و حیات انسان را نتیجهٔ میل و دخالت آنان می‌دانند. به همین وضع، مصریان، یونانیان و رومیان باستان، معتقد بودند که خدایان در تمام امور دخل و تصرّف می‌کنند، و معتقدان به خدای یگانه (مانند مسیحیان) تمام وقایع جهان و کارهای انسان را منوط به ارادهٔ خدای واحد می‌دانند.

- در مرحلهٔ دوم، که متافیزیکی و یا فلسفی باشد، بشر حوادث را به وسیلهٔ قوای باطنی (یا معنوی) تبیین می‌کرد، و آن قُوَیٰ را در جریانِ امور مؤثّر می‌دانست، بدین ترتیب، به جای خدایِ آفریدگار، به طبیعت، و به جای ارادهٔ خدایان، به قوای طبیعی متوّسل می‌شد، مثل اینکه پیشینیان عقیده داشتند که «طبیعت از خلا احتراز دارد»، و «حوادث حیاتی ناشی از یک اصل و مبدأ حیاتی است». این مرحله، در حقیقت برزخ و واسطه‌یی است میان مرحلهٔ اول و مرحلهٔ سوم، و حالتی «بحرانی» است. در این حالت، انسان به این مطلب که حوادث را به وسیلهٔ خدا تبیین نمی‌توان کرد پی برده بود ولیکن به طریقه تبیین درست آنها را نمی‌یافت.

- در مرحلهٔ سوم، که علمی و «تحصلّی» است. بشر حوادث را به وسیلهٔ حوادث دیگر تبیین می‌کند، یعنی علّت حوادث را در حوادث طبیعی دیگر جستجو می‌کند، در این مرحله است که انسان پی می‌برد به اینکه به شناخت امور مطلق وکنهِ اشیاء دسترسی ندارد، لذا از پژوهش در آغاز و انجام عالم و شناختن علّت نخستین و اصلی وقایع (بی آنکه آنها را انکارکند) صرف نظر می‌کند، و به مشاهدهٔ امور و وقایع ظاهر و استدلال دربارهٔ پدیدارها و جستجوی روابط نامتغیّر میان آنها بسنده می‌کند.

یکی از پیروان اگوست کُنت برای روشن کردن مراحل سه گانهٔ علم بر سبیل

---

۱. باید توجه داشت که وقتی می‌گوییم: گذشته است، مقصود اینِ نیست که همهٔ بشرها از این سه مرحله گذشته‌اند، بلکه مقصود این است که ذهنِ متفکّر معمولاً این سه مرحله را طیّ می‌کند چه در گذشته، چه حال، و چه آینده؛ و اِلاّ اکنون نیز کسانی یا گروه‌هایی هستند که در مرحلهٔ رَبّانی‌اند، و کسانی یا گروه‌هایی در مرحلهٔ فلسفی، و سرانجام کسان دیگری در مرحلهٔ سوّم قرار گرفته‌اند.

تمثیل می‌گوید: چون مردم می‌بینند تریاک خواب می‌آورد، وقتی که در مرحلهٔ **ربّانی** هستند اکتفا می‌کنند به اینکه بگویند: خواست خدا این است که تریاک خواب بیاورد؛ همینکه به مرحلهٔ فلسفی می‌رسند می‌گویند: علّتش این است که تریاک قوه تخدیر دارد، و به این بیان گمان می‌کنند که حقیقت را دریافته‌اند؛ امّا کسی که در مرحلهٔ علمی و تحققّی است می‌گوید: علتّش را نمی‌دانم همین قدر تأثیر تریاک را به مشاهده و تجربه در می‌آورم و با امور دیگر از این نوع می‌سنجم و قاعدهٔ کلّی می‌سازم.

به نظر اگوست کنت، با نگاه اجمالی به تاریخ مطلق علم و تاریخ هر یک از علوم، این قانون را می‌توان یافت، و علاوه بر اینکه تاریخ بشریت گواه صحّت آن است، ملاحظهٔ سیر زندگانی نفسانی هر فرد نیز آن را محقّق می‌سازد، چنانکه اگر در تاریخ خود تفکّر کنیم در می‌یابیم که روحیهٔ هر یک از ما دربارهٔ مطالب مهم، در کودکی **ربّانی**، در جوانی **فلسفی**، و پس از آن تحصّلی بوده و هست. اگوست کنت می‌گوید: دریافتن صحّت این قانون، امروزه برای کسانی که سرحدّ آگاهی آنها کمتر از سطح معلومات عمومی زمان خود نباشد، سهل و آسان است.

۲. موضوع فلسفه.

اینک باید دید اگر نظریه اگوست کنت را بپذیریم، فلسفه چه صورتی پیدا خواهد کرد. چنانکه مختصراً اشاره شد، فلسفه به تدریج مباحثی را که ریاضیات، ستاره‌شناسی، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و جامعه شناسی به آنها می‌پردازد از دست داد، و بر حسب نظریه اگوست کنت، روان‌شناسی هم، که فیلسوف مذکور معمولاً از آن مطالعه حیات درونی به وسیلهٔ تأمل در خود را قصد می‌کند، مطلبی است خیالی و وهمی، و بقایایی است از حالت فلسفی، زیرا که تأمل و دقّت دربارهٔ زندگانی درونی، وسیلهٔ خوبی برای مطالعه نیست، و فکر و ذهن و حیات وجدانی را فقط به دو نحو می‌توان مطالعه کرد، بدین معنی که یا باید تعیین کرد که هر یک از این حوادث با کدام عضو بستگی دارد، و این کار وظایف الاعضاء بویژه مغزشناسی است که خود جزئی از زیست‌شناسی می‌باشد؛ و یا اینکه محصول فعالیّت عقلانی و معنوی انسان است. یعنی زبان و فنون و علوم، مورد مشاهده قرار می‌گیرد، و این هم کار جامعه‌شناسی است.

از این گذشته، به نظر اگوست کنت، اخلاق هم موضوع مستقلی برای مطالعهٔ یک علم تحصّلی نیست زیرا که (به گفتهٔ وی) چون آنچه وجود واقعی دارد جامعه است نه فرد، و فرد موجودی انتزاعی است، پس اخلاق قسمت عملی جامعه‌شناسی است.

از این قرار، دیگر برای فلسفه موضوع خاصی برای مطالعه باقی نمی‌ماند، بنابراین، اینکه فلسفه خود چیست همچنان یک موضوع فلسفی می‌شود. امّا اگوست کنت، خود در مقابل علوم، به فلسفه‌یی نیز قایل بود، و آن «فلسفهٔ تحصُّلی» است، زیرا که فلسفهٔ متعارف، با اینکه به قول اگوست کنت، بیشتر مولود وهم و خیال بود، این حسن را داشت که کلّی بود و نظریهٔ جامعی راجع به جهان در برداشت و احتیاج ذهن بشر را از این راه برمی‌آورد، و حال آنکه علوم تحصُّلی، با داشتن این مزیّت که در آنها از واقعیّات بحث می‌شود، چون هر علمی مخصوص به موضوع معینی است، جزئی و محدود به مطالعهٔ عدهٔ معدودی از حوادث است، تمایل ذهن انسان را به وحدت و به نظریه یی کلّی که شامل تمام امور باشد، کامیاب نمی‌سازد.

برای رفع این نقیصه است که اگوست کنت به فلسفه‌یی قایل شد که در عین بحث از امور بسیار کلی متکّی به واقعیّات باشد. و در آن علوم مورد مطالعه قرار گیرد، بدین معنی، فلسفه عبارت می‌شود از نظریهٔ عمومی دربارهٔ علوم. پس از اگوست کنت نیز با پیشرفت سریع و گستردهٔ علوم تجربی، کسانی که هنوز به اهمیّت فلسفه و کلیّت بخشی آن توجّه داشته‌اند، و نخواسته‌اند آن را یکسره کنار بگذارند چنین استدلال کرده‌اند که وظیفه باقی ماندهٔ فلسفه این است که روش‌شناسی علوم را بررسی کرده و گسترش بدهد.



امّا در روزگار ما، چند گروه بویژه گروهی که به شیوهٔ ایدآلیستی کار می‌کنند، ادّعا دارند که واقعیّتی در زیر پدیدارهایی که توسّط دانشوران بررسی می‌شود وجود دارد و وظیفه فیلسوفان است که به پژوهش آن واقعیّت با اسلوب‌هایی بپردازند که با اسلوب‌های مورد استفاده در علم تفاوت دارد. در نتیجهٔ این عدم موافقت‌های بنیادی در مورد وظیفهٔ اصلی فلسفه، هیچ گونه شیوه اصیل، یا معیاری که همهٔ فیلسوفان دربارهٔ آنها اتفّاق نظر داشته باشند، وجود ندارد. برای هر تعمیمی دربارهٔ حدود یا قلمرو فلسفه تعدادی اِستثناء می‌توان یافت که فیلسوفان نامدار و نابغه به

وسیلهٔ آن استثناها آن حدود را انکار، و یا اعتبار آن اسلوب را مورد تردید قرار می دهند.

با این همه، روی هم رفته، می‌توان این نکته را اظهار کرد که: جوهر فلسفه، عبارت از اندیشه یا تأمل منظم بر روی تجربه بدین منظور است که دیدگاهی عقلانی و شامل دربارهٔ علم و جایگاه انسان در آن به دست آورد.

بنا بر سنّت مرسوم، فلسفه خود به بخش‌ها یا شعبه‌های فرعی تقسیم می‌شود.

- **مابعد الطبیعه** (= Metaphyics) که عبارت از پژوهش هستی و برخی مقولات عامّی است که می‌توان آن‌ها را در توصیف هر چه موجود است بکار برد: مانند کلّی و جزئی، مکان و زمان، جوهر و عرض، ضرورت و علیّت.

- **معرفت‌شناسی** (= Epistemology) که عبارت از فرضیّه معرفت یا شناسایی است، و ریشه‌ها، و حدود و اعتبار معرفت را بررسی می‌کند.

- **منطق** (= Logics) که عبارت از بررسی و بیان اسلوب‌ها و اصولی است که استدلال درست را مشخص می‌سازد.

- **ارزش‌شناسی** (= Axiology) که عبارت از مطالعهٔ ارزش‌هاست، و خود معمولا به موضوعات چندی تقسیم می‌شود: یکی از آنها **اخلاق** (Ethics) است که با نیکی یا خیر در رفتار انسانی سروکار دارد؛ دیگری **فلسفهٔ سیاسی** یا فلسفهٔ اجتماعی است که با نیکی و خیر در نهادها یا مؤسسات انسانی سروکار دارد؛ سه دیگر: زیبایی‌شناسی (= Aesthetics) است که با امورِ جمیل یا زیبا هم در طبیعت و هم در هنر سروکار دارد. علاوه بر این‌ها، نیز موضوعاتی وجود دارد که به آسانی طبقه‌بندی نمی‌توان کرد، ولی به نحوی در چهارچوب فلسفه جای دارند مانند: فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ زبان، فلسفهٔ حقوق، و فلسفهٔ علم.

کتاب‌شناسی:

1- Encyclopaedia International, art, «Philosophy», Vol. 14/281-82;
- Encyclopaedia Britannica, art, «Philosophy», vol, 17,864-882, Chicago, 1970.

و در زبان فارسی: ۱. محمدعلی فروغی، **سیرحکمت در اروپا**، ۲/۱۸۳-۱۹۰، ۱۳۲۰ هـ. شـ.

۲. فلیسین شاله، **فلسفهٔ علمی** ترجمهٔ دکتر یحیی مهدوی، دانشگاه تهران ۱۳۴۴

ه. شد.

۳. موضوع فلسفهٔ اسلامی. امّا در فلسفهٔ اسلامی، موضوع فلسفه، یکی امور عامّه «یا الهیّات به معنی اعّم» است، و دیگری الهیات به معنی «اخصّ» کلمه.

مقصود از امور عامّه «اموری است که به موضوعی خاصّ اختصاص ندارد، و جنبهٔ عامّ دارد، و از اقسام آن، ممکن و واجب، ماهیّت و وجود، جوهر و عرض، وحدت و کثرت، حدوث و قدم، علّت و معلول، ابد و ازل، حرکت و سکون، قوّه و فعل، موجود و معدوم، کلّی و جزئی، علم و جهل، تقدّم و تأخّر و جز آنهاست. به عبارتِ دیگر، در امور عامّه، یا الهیّات به معنیِ اعمّ، از وجود و موجود به طور مطلق بحث می‌شود، و شامل وجود واجب و ممکن و عقول و نفوس و افلاک و عناصر و غیره می‌شود؛ و در مقابل آن الهیّات به معنی «اخّص» است که تنها از ذات خدا و صفات و اسماء و افعال او بحث می‌کند[1].

۴. فایدهٔ فلسفه.

برایِ فلسفه و تحصیل آن چند فایده یادکرده اند، و ما چند موردِ آنها را در زیر یاد می کنیم:

الف - ارضای حسّ کنکاوی.

اگرکسی بپرسد فلسفه چه فایده‌یی دارد، به سئوال او چه پاسخی می‌توان داد؟ چنین می‌نماید که مردم زیادی چنین فکرکرده و اکنون هم می‌کنند که فلسفه یعنی هرزه‌درایی و ژاژخایی و یاوه‌سرایی و تکرار واژه‌های پوچ و مُجّوف و مکّرر و ملال‌انگیز، که از آن هیچ فایده‌یی به حاصل نمی‌آید[2]. امّا بیگمان چنین نیست، و بزرگانی چون سقراط، افلاطون، ارسطو، آوگوستین قدّیس، فارابی، ابن‌سینا، خیّام، خواجه‌نصیر طوسی، بیکن، دکارت، لاک، هیوم، کانت و هگل مردمانی سبکسار و کم‌خرد نبودند که خود را به «یاوه» و «هرزه» و هیچ و پوچ سرگرم شازند. آنها «درد[3]»هایی یا به تعبیر عینی‌تر مسائل یا مشکلاتی داشتند و می‌خواستند برای آنها

---

۱. قاضی احمد نگری، دستورالعلماء، ۱۷۳/۱، حیدرآباد، ۱۳۲۱ هـ. ق.

۲. چنانکه اگر سخنِ کسی مورد توجه نباشد، می‌گویند «آقا فلسفه می‌بافد!»

۳. تو بدان این نکته را ای نکته جو هر که را درد است او بُرده است بـو

(مولوی، مثنوی، ۵۴/۱، علاء) و از اینجاست که همو می‌گوید (فیه‌مافیه، ۲۰، فروزانفر) «درد

جواب بیابند. به نظر این جماعت یک فایدهٔ پرداختن به فلسفه ارضای حسّ کنجکاوی است. این کنجکاوی به صورت سئوالات گوناگون دربارهٔ خودِ انسان و عالَمِ اطراف او ظاهر گشته است. و هرگاه مخالفان این کنجکاوی به این گروه نسبت «فیلِسوفی» می‌دادند و - بویژه در جهانِ اسلامی -کارِ آنان را با کُفر و بی‌ایمانی یکی می‌پنداشتند، فیلسوف در جواب آنها می‌گفت که او کافر و منکر مبدأ نیست، ولی درد دارد، و کنجکاویِ او برایِ تسکین آن درد یا دردهاست![1] چنانکه خیام نیشابوری می‌گفت:

دشمن به غلط گفت که من فلسفی‌ام ایـزد دانـد کـه آنـچه او گـفت نـی‌ام
لیکن چو درایـن غـم آشیـان آمـده‌ام آخر کم از آنکه من بدانم کـه کـی‌ام؟

* * *

یا مولوی می‌گفت:

روزهافکرمن‌این‌است‌وهمه‌شب‌سخنم که چرا غافل از احوال دل خویشتنم
ز کجا آمده‌ام؟ آمدنم بـهرِ چـه بـود؟ به کجا می‌بری آخـر ننمـایی وطـنم؟

گفته‌اند که:

«خردمند قدیم، طالس[2]، در حالی که قدم مـی‌زد و بـه ستـارگان مـی‌نگریست و می‌اندیشید، به چاله‌یی افتاد. دخترِ خدمتکاری که در آن نزدیکی ایستاده بود، وی را به قهقهه و خنده‌های طولانی خود تبریک گفت! ظاهراً آن دختر روشنفکر نبود، وگرنه می‌بایست اندکی مکث کند تا دریابد که آنچه او دیده بود، در حقیقت تاریخ فلسفه بوده امّا به صورتِ مُضْحِکِ آن «طالِس خیال‌پرور نبود، گفته‌انـد: کـه وی نخستین بازارِ انحصاری زیتون را در یونان تأسیس کرد[3].» آری، او کار عبثی نمی‌کرد، چه فلسفه همین تأمل و تفکّر و ژرف‌نگری است. لذا می‌توان گفت مقصود سقراط

است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست؛ تا او را دردِ آن کار و هَوَس و عشقِ آن کار در درون نخیزد او قصدِ آن کار نکند، و آن کارْ بی‌دردْ او را میسَّر نشود: خواه دنیا، خواه آخرت، خواه بازرگانی، خواه پادشاهی، خواه علم...»

۱. «رَحِمَ اللهُ اِمْرَءً عَلِمَ مِنْ اَیْنَ وَ فی اَیْنَ وَ اِلیٰ اَیْنَ» (ملاصدرا، اسفار، ۵/۱، چاپِ سنگی).

2. Thales of Melithus.

3. Aristotle, Politics (1959); B. Russell, History of the Western Philosophy, P. 46; W. Barnett, What is Existentialism, 22, London, 1976.

نیز انتقاد از «تفلسف» یا فلسفیدن کردن نبوده چه در این صورت انتقادِ وی پایِ خود او را بیشتر از دیگران می‌گرفت، بلکه مقصودِ او این بوده که شیوهٔ بکار بردن و تقدُّم و تاخُّر پژوهش را باید در نظر گرفت و اصل «الاهَمُّ فالاهَمّ»[۱] را فراموش نباید کرد.

ب: طرح امور غیریقینی و رفع کوته‌بینی

همچنانکه برتر اندراسل اظهار می‌دارد «در واقع، ارزش فلسفه را باید درست در همان یقینی نبودن آن جستجو کرد. مردی که هیچ گونه سروکار با فلسفه ندارد حیات خود را به نحوی ادامه می‌دهد که گویی در پیش‌داوریهای برآمده از آرایِ عمومی و عقایدِ مرسوم روزگار یا کشور خود زندانی است، و عقایدی که در ذهن او بدون یاری یا خرسندی عقل شریف[۲]، خودش رشد کرده است، یقینی است. چنین کسی می‌پندارد که عالم و مسائل آن همه، قطعی، تعریف شده، و آشکار است؛ موضوعات کلّی برای او هیچ گونه سؤالی برنمی‌انگیزد، و لذا احتمالات ناآشنا را با غرور ردّ می‌کند. بالعکس، به محض اینکه ما به تَفَلْسُف آغاز می‌کنیم، در می‌یابیم که حتّی بسیاری از کارهایِ روزانه به مسائلی ختم می‌گردد که در پایانِ بحث تنها پاسخ‌های نارسایی بدانها می‌توان داد. فلسفه، هر چند نمی‌تواند از روی یقین به ما بگوید که جواب درست تردیدهایی که خود برمی‌انگیزد کدام است، امّا می‌تواند امکانات بسیاری پدید آورد که اندیشه‌های ما را وسعت ببخشد و آنها را از استبداد آداب و سنن برهاند؛ فلسفه تا حدود زیادی جَزْم گرایی و تعصُّب غرورآمیز کسانی را که هرگز به سرزمینِ شکِّ آزادی بخش سفر نکرده‌اند از میان برمی‌دارد، و حسّ تعّجب ما را با نشان دادن امور آشنا در یک جنبهٔ ناآشنا زنده نگاه می‌دارد.[۳]» به قولِ نظامی:

نه زین رشته سر می‌توان تافتن نه سر رشته را می‌توان یافتن[۴]

---

۱. معنی این عبارتِ متداول، چنانکه امام فخر رازی می‌گوید (تفسیرِ کبیر، ۱۹۸/۲) یعنی «الاهَمُّ مُقَدَّمٌ عَلَی المُهَم».

۲. در تنوری خفته با عقلِ شریف به که با جهلِ خسیس اندر خیام (ناصرِخسرو).

3. Bertrand Russell, **Problems of Philosophy**, 91, Seventh impression, London, 1976.

۴. **اقبال‌نامه**، ۲۶۰، وحید. در بیتِ بعد، حدودِ فلسفه و کلام معیّن می‌کند:

تجسُّس گری شرطِ این کوی نیست در این پَرده جُز خامُشی روی نیست!

ج - بررسی کنه و حقیقت چیزها

هواخواهان فلسفه می‌گویند: همه می‌دانند که هر یک از علوم بخش معیّنی از حقیقت را بررسی می‌کنند، و از حقیقت کُلّی بی‌خبراند، پس باید علمی وجود داشته باشد بالاتراز همهٔ آنها تا ما را به آن حقیقت کُلّی برساند. و از امورِ عالَم، بیانی عمیق‌تر و کلّی‌تر از آنچه علوم حاصل می‌کنند به دست دهد، و این علم همانا فلسفه است، و فایدهٔ آن در این است که بحث علوم از اَعراض و ظواهر است، و قوانینی هم که کشف می‌کنند به همان اعراض و ظواهر مربوط است، و این فلسفه است که به کنه و ذاتِ امور توجّه دارد، و پی بردنِ به آنها را وجههٔ خود قرار می‌دهد و یکی از عمیق‌ترین نیازهای باطنی ما را ارضا می‌کند.

د - ارزشِ شناخت و کار

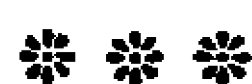
فایدهٔ دیگر فلسفه بحث از ارزش معرفت و «ارزش کار» است بدین معنی که علوم گوناگون مسائلی ایجاد می‌کنند و موضوعاتی پیش می‌آورند که خود صلاحیت بررسیِ آن را ندارند و اساساً نمی‌توان آنها را به روش مخصوص علمی مورد تحقیق قرار داد. مهم‌ترین این مسائل یکی «ارزش معرفت»[1] یا معلومات آدمی است، و دیگری ارزش کارهای او.

مراد از ارزش معرفت این است که آیا علوم حقیقت مطلق را نشان می‌دهند یا حقیقت نسبی و تقریبی را؟ و اگر صورت دوم درست باشد، درجه و میزان این نسبت و تقریب چیست؟ علمِ ما از امور عالم بر حسّ و تجربه تکیه دارد، و بر کسی پوشیده نیست که این تکیه‌گاه تا چه اندازه غیرقابل اعتماد است. هانری پوانکاره (فت، ۱۹۱۲ م.) در این باب می‌گوید: «روزی که کپرنیک ثابت کرد که آنچه بی‌حرکت و ثابت می‌نموده متحرّک است، و آنچه متحرّک می‌نموده ثابت بوده است، برای ما روشن ساخت که استدلال‌های ناشی از مشهوداتِ بی‌واسطهٔ حواسّ ماممکن است چقدر فریبنده باشند.»

مراد از «ارزش کار» این است که انسان در زندگانی چه غایت و غرضی را باید تعقیب کند؟ راست است که علوم گوناگون آدمی را تا حدودی برطبیعت چیره و مسلّط ساخته و وسایل کار را در اختیار او نهاده‌اند، ولی هدف را نشان نمی‌دهند

1- Value of Knowledge.

یعنی به او نمی‌گویند که توانایی خود را در چه راهی به کاربَرَد تا خشنودی به دست آورد و سعادتمند گردد. علّتِ این امر آن است که احکام علم «موضوعی» و ناظر به مناسبات میان امور معین هستند، و در آنها بیشتر اوقات احتیاجات باطنی و آمالِ آدمی رعایت نمی‌شود، و حال آنکه لازم است امور از نظرِ نیازمندی‌ها و آرزوهای آدمی نیز بررسی و مطالعه شود. این تحقیق تنها اختصاص به فلسفه دارد. و لذا فلسفه این فایده را نیز دارد که می‌تواند برخلاف علوم، احکام ارزشی[1] صادر کند، و برای درک حقیقت، زیبایی، و نیکی و...، قواعد و دستورهای به دست دهد.



۵. اقسام فلسفهٔ اسلامی

در جهان اسلامی، فلسفه معمولاً بر دو قسم تقسیم می‌شود: یکی فلسفهٔ مشّائی[2]، دیگری اشراقی[3]. المشاء: کثیرالمشی[4] والمشاوون هم اَتباعُ فلسفةِ ارسطو سُمّوا هَکَذا نِسْبَةً الی زَعِیْمِهِم الذَّي کانَ یُلْقِی تَعَالِیْمَهُ وَ هُوَیَمْشي (المنجد).

۱. **حکمت مشائی**، این حکمت منسوب به ارسطو است که در سال ۳۸۴ ق. م.) متولّد شده و در سال (۳۲۲ ق. م.) درگذشته است. این فلسفه برپایهٔ استدلال و اعتبار عقل است، و همان فلسفه‌یی است که در تاریخ تفکّر اسلامی توسّط ابویعقوب اسحق کندی (فت، ۲۶۱ هـ. ق.) - و تا حدودی محمّد بن زکریای رازی (فت ۱۹-۳۱۱هـ. ق.) - و ابونصر فارابی (فت. ۳۳۹هـ. ق.) و ابوالحسن عامری (فت، ۳۸۱ هـ. ق.) و ابن سینا (فت، ۴۲۱ هـ. ق.) وابوالبرکات بغدادی (فت، ۵۴۷هـ. ق.) و امام فخر رازی (فت، ۶۰۵۶ هـ. ق.)، ابن طفیل (فت، ۵۸۱ هـ. ق.) و ابن رشد (فت، ۵۹۵هـ. ق.) در غرب اسلامی دنبال شده که پس از این شرحی دربارهٔ آنها خواهد آمد. امّا عیب عمدهٔ این فلسفه آن بود که مسلمین اشتباهاً آثار فلوطین[5] (۲۰۵-۲۷۰ میلادی) را به جای ارسطو گرفته بودند (و بویژه در مباحث الهیّات به معنی اخصّ

---

1. Value judgements.
2. Peripathetic philosophy.
3. Intuitive Philosophy.
۴. در حدیث آمده است «بَشرِّ المشّائینَ إلی المَساجِدِ فی الظُّلَمِ بالنّورِ التامّ یَوْمَ القیامةِ» (امام فخر، تفسیر کبیر، ۱۲۷/۲).
5. Plotinus.

آن[1])

تعالیم ارسطو کامل‌ترین و دانشنامه‌یی‌ترین نظام فکری یونان قدیم را ارائه می‌کرد.[2] پس از ارسطو جانشین بلافصل او تئوفراستوس[3] بود، امّا نه او ونه اودموس رودسی[4] در تعالیم ارسطو تغییری اساسی دادند، و بیشتر به جنبه‌های خاصّی از تعالیم او تأکید می‌کردند. با این همه تئوفراستوس می‌کوشید که وحدت کلّ نظام اندیشه‌های ارسطویی را تقویت کند. ولی انحطاط روز افزون مباحث مابعدالطبیعی همراه با توسعهٔ شیوه‌های تجربی راه را برای استقلال و جدا شدن موضوعات گوناگون علمی از فلسفهٔ اولی باز می‌کرد، و اندک اندک به تشعّب فلسفه می‌انجامید.

* * *

مشائیان[5] (= روندگان = راه روندگان) نامی است که به ارسطو و شاگردان او داده شده، و آن به سبب عادت آن جماعت بوده مبنی بر انجام بحث‌هایی علمی - فلسفی در حالی که در باغ لوکایوم (= lycaum = لیسه به فرانسوی) گام زنان از بالا به پایین و بالعکس رفت و آمد می‌کرده‌اند.

اندرونیکوس رودسی[6] (سده اوّل ق. م.) همه آثار فراموش شده ارسطو را انتشار داد. و علاقه به سنّت فلسفی مشائیان را از نوزنده ساخت. و با وجود کوشش‌های او سنّت فلسفی ارسطویی در همه دورهٔ امپراطوری روم ادامه یافت و به دست اسکندر افرودیسی[7] (حدود ۲۰۰ میلادی) به اوج خود رسید. اسکندر، فلسفهٔ ارسطویی را تفسیری نام گرایانه[8] داد و معتقد شد که کلّی صرفاً تجریدی از جزئیات است. او واستراتو[9] (فت ۲۶۸ ق. م.) پیش از وی با مذهب فلسفی افلاطون مخالفت کرد. بعدها فلوطین این دو فلسفهٔ (افلاطونی - ارسطویی) را با هم تلفیق کرد، و با برخی از اذواق و مواجید خود فلسفهٔ نو افلاطونی را پرداخت که جانشین هر دو سنّت فکری گردید.

---

1. Reynold A. Nicholson, **The Mystics of Islam**, PP. 12-16, London, 1966;

2. F. Copleston, **A History of Philosophy**, vol, II, Part, 126-127, London, 1971.

3- Theophrastus.

4. Eudemos of Rhodes.

5- Peripathetics.

6. Andronicus of Rhodes.

7. Alexander of Aphrodisias.

8. Nominalistic.

9. Strato.

۲. **حکمت اشراق** (یا فلسفه اشراق)، اشراق، در زبان تازی به معنی روشن شدن، درخشیدن، تابیدن و آشکار شدن است. در آیهٔ کریمهٔ قرآن مجید «وَ اَشْرَقَتِ الاَرْضُ بِنُور رَبِهّا» (زُمَر، ۳۹/ آیهٔ ۶۹) نیز «اشراقِ شمس» به معنی روشن شدن و برآمدن آفتاب است.

پس حکمت اشراق یا اشراقی یعنی حکمت مبتنی بر تابش و روشنایی. اینگونه حکمت یا فلسفه، از لحظه زمانی از کهن‌ترین وابتدایی‌ترین گونه‌های شناخت آدمی است. چه از نخستین لحاظهایی که آدمی به مرحلهٔ تمیز و تشخیص و تفکّر گام نهاده، چنین حکمتی نیز در جان و روان او پدید آمده است. حتّی امروز نیز، که بشر از نظر استدلال علمی و ریاضی به پایگاهی بس بلند و والا بر آمده است از اهمیّت اشراق هیچ کاسته نشده، بلکه بازارِ آن در مکاتب گوناگون فلسفی و فکری روی به گرمی و رواج نهاده است و مثلاً فلسفهٔ اشراقی برگسون (وفات ۱۹۴۱م) از فلسفه‌های ممتاز زمانهٔ ماست و اعتباری بسزا دارد. خلاصه به قول شیخ محمود شبستری (گلشنِ راز، ۲۲، طهوری):

ورای عقل، طوری دارد انسان — که بشناسد بدان آسرارِ پنهان
کسی کو عقلِ دور اندیش دارد — بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دوراندیشیِ عقل فضولی — یکی شد فلسفی دیگر حُلولی
هر آنکس را که ایزد راه ننمود — ز استعمالِ منطق هیچ نگشود

* * *

در حقیقت بنیاد حکمت اشراقی بر این پایهٔ عامّ و همه پسند و در عین حال ساده استوار است که پژوهشگر و دانشور و فیلسوف و همینطور فرد عادی و عامّی درکنار همهٔ براهین و دلایلی که دارد، و به سبب آنها عقیده یا مذهبی را برمی‌گزینند و از آن حمایت می‌کند، و آن را نماد عقل دوراندیش و استدلالی خود می‌داند، اگر دقیق شود، از درون خود نیز اشاراتی می‌یابد که بیشتر به روشن شدن همین استدلال‌های عقلی او مدد می‌رساند و یا حتّی آن را خنثی و بی‌اثر می‌سازد، چنانکه می‌گوید: «دلم نیز بر این نکته گواهی می‌دهد» و یا بالعکس می‌گوید: «دلم به درستی این مطلب گواهی نمی‌دهد.» همین گواهی دل در حقیقت حکمتی است بس عمیق، که گاه از حکمت عقلی و شیوهٔ استدلالی هر فیلسوف مدبّری قطعی‌تر و کارسازتر

است، و همین «روشنی» یا «راه‌گشایی» درون را نوعی «حکمت اشراق»[1] می‌توان نامید. این نکته را «ایقان و ایمان» و «کشف» و «ذوق» و «مکاشفه» و مواجید (جِ وجد) و بسیاری چیزهای دیگر هم می‌توان نامید، و ملاّصدرا آن را «وِجدان» نامیده در برابر «برهان» آنجا که حکمت را به «برهانی» و «وجدانی» تقسیم کرده است (**اسفار**، ۷۷/۱، چاپ قدیم). هوشمندترین مردمان نیز حقیقت این معنی را انکار نتوانسته‌اند بکنند. بویژه در باب شناخت «خدا»؛ و در دریافتِ «حقیقت»، وِجدان را بر «بُرهان» ترجیح نهاده‌اند. سنائی گوید: (**دیوان**، ۲۳۸، مُدرس):

همه چیز را تا نجویی نیابی   جز آن دوست را تا نیابی نجویی

مولوی نیز گوید (**دیوان کبیر**، ۹۴/۳ فروزانفر):

آن بت به خیال در نگنجد   بت‌ها به خیال خانه متراش

این دریافت باطنی بر اثر روشنایی و نوری است که بر دل می‌تابد، و از همین جاست که در مهین‌نامهٔ خدای تعالی می‌خوانیم خدا نور آسمان‌ها و زمین است «الله نورالسموات والارض...» (نور ۲۴/ آیهٔ ۳۵). در اینجا باید به نکتهٔ مهّمی توجه داشت، و آن این است که دانشمندان و حکیمان اسلامی در ماهیّت عقل اختلاف کرده‌اند. قومی گفته‌اند: عقل عبارت از نوری است که خدا آن را به طبع و غریزه در دل نهاده است مانند نور در چشم؛ و آن افزوده و کاسته می‌شود و می‌رود و برمی‌گردد، و همچنانکه امورِ مُشاهَد به چشم دیده می‌شوند همین طور امور محجوب و مستور به نور دل ادراک می‌گردد؛ و کوری دل چون کوری چشم است چنانکه خدای تعالیٰ گوید «فَاِنَّها لاتَعْمَی الابصارُ وَلٰکِنْ تَعْمَی الْقُلُوبُ الَّتیِ فِی الصدور» (حج، ۲۲/ آیهٔ ۴۶).

و گفته‌اند: محلِ عقل دماغ است، و آن قول ابوحنیفه است؛ و جماعتی بر این رفته‌اند که عقل در قلب جای دارد، و این قول را از شافعی روایت کرده‌اند، و در اینجا به قول خدای تعالی استدلال کرده‌اند که می‌گوید «فتکون لهم قلوب یعقلون بها» (حج ۲۲/ آیهٔ ۴۶). و باز می‌گوید «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب» (ق، ۵۰/ آیهٔ ۳۳).[2]

---

۱. «اشراق»، با اینکه از باب افعال است، امّا لازم است، مانند اظلم (= تاریخ شد)، افلح (رستگار شد)، اشبه (مانند شد)، املق (بی‌چیز شد) و جز آنها.

۲. جرجانی، **تعریفات**، ۱۵۶؛ ابشیهی، **المستطرف**، ۱۳/۱-۱۴، مطبعة الاستقامه، قاهره،



نزد صوفیه نیز حکمت، قسم باطنی علم دین است، و آن را عبارت می‌دانند از وصول به معرفت حقّ - امّا نه از راه استدلال، بلکه از راه دل. با این تعبیر، عرفان صوفیان نیز حکمت خوانده می‌شود، و این حکمت آنها نیز از حیث اساس معرفت از نوع اشراقی است، و از حیث مقاصد و مباحث، شباهت به علم کلام دارد، هر چند به حسب ظاهر هم از حکمت بحثی و هم از کلام تحاشی می‌ورزند. هم اشراقیان و هم صوفیان منشاء علم و سرچشمهٔ شناخت را دل می‌دانند. امّا دل دو معنی دارد. گاهی «دل» می‌گویند و مقصودشان از آن غدّهٔ صنوبری شکلی است که در سمت چپ سینه قرار دارد؛ و گاهی «دل» می‌گویند و مقصودشان لطیفهٔ ربّانی یا عرفانی است که مرکز الهامات است.[1] برای فهم این نکته ابیات زیر را بخوانید:

پاره‌یی گوشت نام دل کردی — دلِ تحقیق[2] را بِهِل کردی
آنچه دل نام کرده‌ای به مجاز — رو به پیشِ سگانِ کوی انداز
آن بود دل که وقت پیچاپیچ — جز خدا اندر او نیابی هیچ[3]

این «دل تحقیق» یا این «لطیفه» در واقع حقیقت انسان است. و همان است که حکیم فلسفی آن را «نفس ناطقه» می‌نامد، و همین لطیفه است که مدرک و عالم است، و هموست که مخاطب و مُطالَب است و مورد عقاب و عقاب خواهد بود[4]. و از همین جا می‌توان گفت که شریعت نیز با فلسفهٔ اشراقی دمسازتر است تا با فلسفهٔ مشّائی، زیرا اهلِ دین هم منشاء علم و فهم را مانند اشراقیان و عارفان قلب می‌دانستند، و هر دو اعتقاد داشتند که علم نوری است که خدا آن را در دل هر کس که می‌خواهد می‌افکند[5] پس بی‌دلیل نیست که مولوی می‌گوید (مثنوی، ۱/۵۸، علاءالدوله):

.۱۹۳۱

۱. آنجا که عنایت‌ها بخشید ولایت‌ها — آنجا چه زَنَد کوشش آنجا چه بُوَد دانش؟ (مولوی، دیوان کبیر، ۱۳۷۸/۳).

۲. دلِ تحقیق = دل حقیقی.

۳. حدیقه، ۳۲۹، مدّرس رضوی.

۴. ابشیهی، المُستَطرَف، ۱۲/۱.

۵. جرجانی، تعریفات، ۱۵۶؛ عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیّه، ۱۴۵، مصر به اهتمام ابراهیم جعفر

چـون ز حسّ بـیرون نیـامد آدمـی بـاشد از تـصویر غـیبی اعـجمی
دل ز دانش‌هـا بشسـتند این فـریق زانکـه ایـن دانش نـدانـد آن طـریق
دانشی باید که اصلش زان سر است زانکه هر فرعی به اصلش رهبر است

و در **دیوان کبیر** (۵۱/۲، فروزانفر) می‌گوید:

جز قیاس دَوَران هست طُرُق لیک شده است
به حکیم و بـه فـقیه و بـه مـنجّم مسـدود!

عارفان، حتی اعتقاد داشتند که همهٔ علوم از نجوم و علم طِبّ گرفته تا علوم باطنی و معنوی، همه از وحیِ انبیاست مثلاً مولوی می‌گوید (**مثنوی**، ۳۵۸/۴، علاء):

ایـن نـجوم و طِبّ وحـی انبیـاست عقل‌وحس‌راسویِ بی‌سو، ره‌کُجاست
عقلِ جزوی، عقلِ استخراج نـیست جُـز پـذیرایِ فَـن و محتـاج نـیست
قـابلِ تـعلیم و فـهم است ایـن خِـرَد لیک صـاحبْ وحـی تـعلیمش دهـد
جمله حرفت ها یـقین از وحـی بـود اوّلِ او، لیک عـقل آن را فـزود
هیچ حـرفت را بـبین کـاین عـقلِ مـا تـانَد او آمـوختن بـی اوسـتا
گرچه انـدر مکـر مـویْ اشکـاف بُـدْ هـیچ پـیشه رام بـی‌اُستـا نشـد
دانش و پـیشه از ایـن عـقل اربُـدی پـیشه بـی‌اُستـاد هـم حـاصل شـدی

حال باید دید که از لحاظ فیلسوفان اشراقی، و نیز از لحاظ تاریخی ریشهٔ این مذهب چیست؟ حکمت اشراق یا اشراقی، فلسفهٔ مبتنی بر فلسفهٔ شرق یعنی فارسیان است، و یا فلسفه‌یی است که بر پایهٔ اشراق یا روشن شدن دل و یا کشف است، و همان حکمت ذوقی است. علامّه قطب‌الدّین شیرازی در این باره می‌گوید: «الحکمة الاشراق ای الحکمة المؤسسةُ علی الاشراق الذی هوالکشف او حکمة المشارقة الذی هم اهل فارس؛ و هو ایضاً یرجع الی الاول لان حکمتهم کشفیة ذوقیة فنسب الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلیه و لمعانها بالاشراقات علی الانفس عند تجردها. وکان اعتماد الفارسییّنَ فی الحکمَةِ علی الذوق والکشف. وکذاقدماء الیونان خلا ارسطو و شیعته فان اعتماد هم کان علی البحث و البرهان لاغیر» (**شرح حکمةالاشراق**، ۱۲، تهران). یعنی حکمت اشراق، عبارت از کشف باشد، یا حکمت اهل مشرق است که پارسیان باشند، ولی این معنی نیز به اوّلی باز می‌گردد، زیرا حکمت آنان کشفی و ذوقی است، و منسوب به اشراقی است که عبارت از

آشکار گشتن انوار عقلی و لمعان و فیضان روشنی‌های آن در جان‌هاست در صورتی که مجرّد شده باشند. و اعتماد پارسیان در حکمت بر ذوق و کشف بوده است، و یونانیان قدیم نیز به استثنای ارسطو و پیروان او، همه بر این شیوه بوده‌اند، امّا اعتماد ارسطو و پیروان او در کسب حقیقت بر بحث و برهان بوده است نه چیزی دیگر.[1]

* * *

شهرزوری در بیان حکمت اشراقی چنین آورده است: حکمت اشراق، در حقیقت یکی از دونوع علوم حقیقی است: چه علوم یا ذوقی وکشفی است یا بحثی و نظری. مراد به قسم اول، معاینه معانی و مجردات بطریق کشف است نه به واسطهٔ فکر و نظم دلیل قیاسی و نه از راه نصب تعریف حدّی و رسمی. بلکه از طریق انوار اشراقی پیوسته و گوناگون و از راه نفس از بدن... تا تجردّ خود و مافوق خود را با عنایت الهی مشاهده کند. (مقدّمهٔ شمس‌الدّین شهرزوری بر **حکمةالاشراق**، ۲، چاپ کربن).

پیشگام این حکمت یعنی شهاب‌الدین سهروردی مقتول (۵۸۷-۵۴۵ هـ. ق.) و پیروان او چون شمس‌الدّین شهرزوری (سده هفتم هجری) و علامّه قطبّ‌الدین شیرازی (وفات ۷۱۰ هـ. ق.) اعتقاد داشته‌اند که از حکیمان قدیم تعداد کمی به این حکمت ذوقی دست یافته‌اند. و از میان آنها حکیمانی است که سابق بر ارسطو می‌زیسته‌اند مانند آغاثاذیمون، هرمس[2]، انباذقلیس[3]، فیثاغورس، و سقراط و امام الحکماء افلاطون الهی و جز آنان، و این گروه اگرچه بیشتر همتّشان مصروف امور ذوقی بوده، از حکمت بحثی نیز یکسره خالی نبوده‌اند. و این نکته‌یی است که ارسطو معلّم اول نیز بدان اقرار کرده است.

پیروان حکمت ذوقی پس از ارسطو نیز، کم و بیش، به این حکمت یعنی حکمت اشراقی اشتغال داشته‌اند جز اینکه به سبب نفوذ ارسطو و حکمت بحثی دقیق او در اختصار و بسط کلام و ردّ و قبول و سؤال و جواب، اشتغال - آنها به حکمت ذوقی بسیار ضعیف شد و از تحصیل امور ذوقی و اشراقی باز ماندند و این وضع همچنان پیش می‌رفت تا اینکه شهاب‌الدین یحیی بن امیرک (مقتول به ۵۸۷ هـ. ق.) به عرصهٔ وجود رسید و او با همهٔ نیروی خویش در تعالی دادن و پیشبرد حکمت اشراقی در

---

۱. سهروردی، **حکمةالاشراق**، ۲۸-۲۷/۱، چاپ هانری کُرْبَن.

2. Hermes (Trismegistos).

3. Empedocles.

ایستاد و همت‌های خفته و دلهای رمیدهٔ طالبان معرفت را به حکمت ذوقی -که به نظر اشراقیان حکمت حقیقی است - متوجّه ساخت.

۳. حکمت متعالیه.

چنانکه در سیر اجمالی فلسفه در جهان اسلام بیان خواهد شد در سده‌های هشتم و نهم هجری قمری، فلسفه در شرق اسلام، یعنی ایران، به‌کندی به سیر خود ادامه داده است، و آگاهان به فلسفه آن را بیشتر به صورتِ کلام نوشته‌اند، شاید برای آنکه بتوانند ازگزند دشمنان فلسفه و مُخالِفان علوم عقلی در امان باشند، چه هر چند کلام نیز مانند فلسفه گه‌گاه در معرضِ انتقادِ فقیهان و دولتمردان مستبدّ و خودکامه قرار داشت، امّا به هر حال متکلّمان طَیِّ قرن‌ها خود را به عنوان حامیان دین فرا نموده بودند و به هرحال به اندازهٔ فیلسوفان متّهم و بدنام نبودند. از این قبیل نویسندگان سعدالدّین‌تفتازانی (۷۹۲-۷۲۲ هـ. ق.)، میرسیّدشریف جرجانی (۸۱۶-۷۴۰ هـ. ق.) ملاعلی قوشچی (فت ۸۷۹ هـ. ق.) ملاجلال‌الدین دوانی (۹۰۸-۸۳۰ هـ. ق.) و در نیمهٔ نخستین سدهٔ دهم شمس‌الدّین محمّد خُفری (فت، ۹۵۷ هـ. ق.) را می‌توان یاد کرد.

پس از رسمی شدن مذهبِ تشیُّع در ایران - روزگار صفوی - با وجود تعصُّبات دینی و مخالفتِ فقیهان و شریعتمداران با فیلسوفان و عقایدِ ایشان، باز فلسفه آزادی بیشتری یافت. شاید علّت این امر آن باشد که مذهب تشیُّع در اصولِ عقاید، یعنی در مباحث توحید و عدل، به مسلک اعتزال و بزرگان معتزله نزدیک است، و چنانکه آشنایان به این مباحث می‌دانند معتزله با فلسفه بیشتر از اشعریّه انس داشته‌اند. در قرن یازدهم، فلسفه با ظهور کسانی مانندِ میرداماد (فت، ۱۰۴۱ هـ. ق.) و میرفندرسکی جان تازه‌یی گرفت. ضمناً در حالی که میرداماد روش نسبةً مستقلّی داشته، و آراء مشّائیان و اشراقیان را با هم درآمیخته است، میرفندرسکی (فت، ۱۰۵۰ هـ. ق.) بیشتر پیرو مشّائیان و بویژه فلسفهٔ ابن سینا بوده است، شاگرد او ملاّ رجبعلی تبریزی (فت، ۱۰۸۰ هـ. ق.) نیزاز استاد خود پیروی کرده است.

امّا تجدید حیاتِ فلسفه در ایران و عالمِ تشیُّع، عملاً با ظهورِ صدرالدّین شیرازی (فت، ۱۰۵۰ هـ. ق.) صورت گرفت. وی عقاید عمدهٔ دو مکتب مشّاء و اشراق را گرفت، و آن دو را با عرفان نظری محیی‌الدّین بن عربی (فت، ۶۳۸ هـ. ق.) درهم آمیخت، و فلسفه‌یی برپایهٔ اصل وحدت وجود ساخت، و در این راه برخی از عقاید

متکلّمان را نادیده گرفت و در آنها تعمُّق کرد، و از تلفیقِ جنبه‌هایِ مهم و معقول این چهار مکتب (مشّاء، اِشراق، عرفان، و کلام) مذهب فلسفی جدیدی ساخت که خود او آن را «حکمت متعالیه» خوانده است. و بدین ترتیب تا حدودی توانست شهرت و اعتبار فلسفه را در ایران به مقامی که در روزگار فارابی و ابن‌سینا داشته است، برساند.

کار مهم دیگر او در این راه تطبیق اصول مذهب تشیُّع با فلسفه است، و او این مهم را با **شرح اصول کافی** کُلینی (فت، ۳۲۹ هـ. ق.) به شیوه‌یی عقلی و نوآیین انجام داد. و هر چند برخی از معاصران او و آیندگان این کار او را نپسندیده‌اند و شدیداً انتقاد کرده‌اند،[1] امّا تأثیر آن را در محافل شیعی و در آرای بسیاری از محدّثان و مُجتهدان شیعه انکار نمی‌توان کرد.

حال باید دید که حکمت متعالیه چیست؟ خود او می‌گوید: نخست اندیشه‌های مشائیان و اشراقیان و متکلّمان و صوفیان را به دقّت بررسی کردم، و حتّی اندیشه‌های سوفسطاییان را مورد تأمُّل قرار دادم. امّا دیدم هیچیک به تنهایی دردی را دوا نمی‌کند، پس «نفس خود را به آتش مجاهده و ریاضت سوختم و روزگاری در این راه پای فشردم... تا آنکه اندک اندک رموزی بر من آشکار شد که هرگز به شیوهٔ برهان آشکار نگشته بود» (اسفار، ۳/۱) و برای اینکه طالبان حقیقت را نیز از این مراحلی که گذشته با خبر سازد، می‌گوید: «من از خدا بسیار آمرزش می‌خواهم از اینکه برخی از عمرِ خود را در تتبُّع آرای فیلسوفان و مجادلات و تدقیقات اهل کلام ضایع کردم، و جُربزهٔ ایشان را در گُفتار و تفنُّن ایشان را در بحث فرا گرفتم... تا سرانجام به **نورِ ایمان** و تأیید خدایِ مَنّان بر من آشکار شد که قیاسِ آنان عقیم، و راهشان نامستقیم بوده است.» (همانجا، ۴/۱).

«... آنگاه دل در احکام الهی بستم و به قول او امتثال کردم که: هر چه را رسول (ص) برایِ شما بیاورد بگیرید و آنچه را که از آن نهی کند از انجام آن باز ایستید (حشر ۵۹/ آیهٔ ۷). تا خداوند آنچه را که می‌خواست بر قلب من گشود، و به برکت متابعت او رستگار گشتم، پس تو نیز ای خواننده پیش از خواندن این کتاب به تزکیهٔ نفس خویش آغاز کن. زیرا هرکس که نفس را پاکیزه ساخت رستگار شود و هرکس که

---

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۳۳۱، اسلامیّه «شُرُوحُ الکافی کثیرةٌ جلیلةٌ قَدْرَاً، و اَوَّلُ مَنْ شَرَحَهُ بالکُفْرِ صدرا!»

نفس خود را بیالاید نومید گردد، و نخست اساس معرفت و حکمت را استوار کن، آنگاه به بلندی‌های آن برشو، وگرنه در زمرهٔ کسانی باشی که خدا بنیادِ ایشان را از پایه‌ها بزند و آسمانه برایشان فرود آید (**اسفار**، ۴/۱؛ سورهٔ شمس، ۹۱/ آیات ۸-۱۱؛ نحل، ۱۶/ آیهٔ ۲۶).

پس از ارزشیابی عقاید متفلسفان و متکلّمان، و تنبیه مشتغلان به این علوم، دربارهٔ صوفیه نیز سخن می‌گوید «و به ترّهات صوفیان نادان نیز مشغول مباش، و همینطور به اقاویل متفلسفان نیز یکسره اعتماد مکن. زیرا آن اقاویل فتنه‌انگیز و گمراه کننده است، و پای طالب را از جادّهٔ [صواب] می‌لغزاند: چه ایشان نیز مانند کسانی بودند که چون پیامبرانشان با بیّنات به سوی ایشان آمدند، به علمی که نزد خود داشتند شادمان و مغرور شدند، و چیزی را که خندستانی می‌کردند ایشان را فروگرفت (انعام، ۶/ آیات ۱۱-۱۰) خدا ما را و تو را از شرّ این دو طایفه برکنار داراد و به اندازهٔ یک چشم بهم زدن میان ما و ایشان جمع نکنجا.» (هماناد، ۱/ ۴-۵).

آنگاه می‌گوید: عارفان و اولیای سالک را چهار سفر است:

نخست، سفر از خلق به حق؛ دوم، سفر به حقّ در حقّ، سوم مقابل سفر اوّل است، زیرا از حق به خَلْق است؛ چهارم، به نوعی مقابل سفر دوم است زیرا این سفر به حقّ در خلق است. پس این کتاب خود را بر طبق حَرَکاتِ ایشان، در اَنوار و آثار، بر چهار سِفْر نهادم و آن را الحکمة المتعالیه فی‌الاسفار العقلیه نامیدم.»

پس به طور کلّی می‌توان گفت که حکمت متعالیه، حکمتی است که پس از بررسی مذاهب گوناگون فلسفه مشائی، اشراقی، کلامی، و عرفانی، و اقتباس جنبه‌های دقیق و سودمند آن‌ها و گداختن آن جمله در بوته نفس، توام با مجاهدات و ریاضیات فراهم آمده است، و در حالی که ملتزم به تبعیّت کامل از هیچیک از آنها نیست، امّا در عین حال شامل عصاره و نقاوهٔ همهٔ آنهاست.

* * *

۴. تقسیماتِ حکمت مشّائی.

فیلسوفان اسلامی حکمت مشاء را از یک نظر به دو قسم حکمت نظری[1] و حکمت عملی[2] تقسیم می‌کنند[3]، و دلیل آن این است که موجودات که احوال آنها

1. Speculative Philosophy.
2. Practical Philosophy.

۳. و از اینجاست که خواجه طوسی در تعریف آن می‌گوید «حکمت در عرف اهل معرفت،

موضوع بحث حکیمان است، یا به قدرت انسان و اختیار اوست، و این موضوع «حکمت عملی» است؛ و یا از قدرت و اختیار انسان بیرون است که این نیز موضوع «حکمت نَظَری» است.

- اقسام حکمت نظری. موجوداتی که تحت قدرت و اختیار انسان نیستند بر سه قسم‌اند:

۱. موجوداتی که در خارج و در ذهن محتاج ماده نمی‌باشند، علم بدین نوع چیزها را علم الهی به معنای اعم - و یا علم کلّی و یا فلسفهٔ اولی و الهیات، و علم مابعد الطبیعه و دانشِ برین نامند، مانند: واجب‌الوجود، ملائکه، عقول مجرده، و نفوس ناطقه؛

۲. موجوداتی هستند که در ذهن نیاز به مادّهٔ معیّنی ندارند، ولی در خارج محتاج به مادّه می‌باشند، مانند علوم ریاضی، چه مثلاً تصوّر عدد پنج و هشت واشکال هندسی که در ذهن مادّه معینی ندارد، ولی در خارج که پیدا شد به مادّه نیازمند است. مانند شش گوسفند و هشت کتاب و مثلث و مخروط، و آن را «علم تعلیمی» یا «علم اوسط» نیز نامند؛

۳. موجوداتی که هم در ذهن و هم در خارج مادّه دارند یا نیازمندِ مادّه‌اند. و علم به آنها را حکمتِ طبیعی و یا «علم ادنی» نامند؛ زیرا مادّه از آنها قابل تفکیک نیست، مانند علم به نباتات و حیوانات و جمادات.

- اقسام حکمت عملی نیز سه قسم است، و چنانکه گفتیم علم به اموری است که در تحت قدرت و اختیار بشر است:

۱. علم به اموری که تعلّق به شخص واحدی دارد، و آن را در اصطلاح، «علم اخلاق»، «تهذیبِ اخلاق» (= آرایش خوی) «حکمت خُلقیّه» یا «علم سُلُوک»[1] گویند؛ چه هر کس موظّف است که صفات خوب داشته باشد، اگر چه دیگران نداشته باشند، مانند شجاعت (جبن و تهّور). عفت (= شره و خمود شهوت)؛ حکمت (= سَفَه و بله)؛ و عَدالت (= ظلم و انظلام).

عبارت بود از دانستن چیزها چنانکه باشد، و قیام نمودن به کارها چنانکه باید» (**اخلاق ناصری.** مقدّمه مینوی - حیدری) که بخش اول تعریف اشاره به حکمت نظری، و بخش دوم تعریف حکمت علمی است.

۱. از هر کسی سُلوک به نوعی است محترم   از شیر حمله خوش بُوَد و از غَزال رَمْ

۲. علم به اموری که رابطهٔ انسان را با کسانی که در منزل با او شرکت دارند بیان می‌کند، و آن علم تدبیر منزل (= خانه‌داری) است. که از روابط پدر خانواده با دیگر اعضای خانواده، و نیز از روابط هر یک از آنها با دیگری بحث می‌کند.

۳. علم به احوال انسان در اجتماع و مدینه است، و آن را علم سیاست مدینه (= سیاست مدنیّه = دانش کشورداری) یا سیاست مدن یا فن سیاست نامند، و مدیران اجتماع و مدینه باید از این علم آگاهی داشته باشند. اگر قوانینی که اجتماع را رهبری می‌کند از جانب خدای تعالی باشد، فیلسوفان آن را «علم نوامیس» گویند، و اگر آن قوانین و مقررات را بشر وضع کرده باشد، آن را «علم سیاست» نامند. آنگاه فیلسوفان اسلامی بحث کرده‌اند در اینکه هر یک از این حکمت‌های سه گانهٔ نَظَری اصولی دارد، و اصول هر یک از آنها به قرار زیر است:

- اصولِ علم اوّل یعنی الهیّات دو چیز است، یکی معرفت خدای تعالی و مقرّبان حضرت او که به فرمان او مبادی و اسباب موجودات دیگر شده‌اند چون عقول و نفوس و احکام و افعال ایشان، و آن را «علم الهی» (یا «الهیّات» به معنی اخصّ) گویند؛ و دوّمی، شناخت امورِ کلّی که احوال موجودات است از آن روی که موجوداند، همچون: وحدت وکثرت، و جوب و امکان، و حدوث و قدم و جز آنها. و آن را «فلسفهٔ اولی» (یا الهیّات به معنی اعم») خوانند. و الهیّات به معنیِ اخصّ، خود چند مبحث فرعی دارد، مانند نبوّت، و احوال معاد و جز آنها.

- علم ریاضی نیز چهار اصل دارد:

۱. شناخت اندازه‌ها و احکام ولو احق آن، و آن را «علم هندسه»[1] خوانند.

۲. شناخت اعداد و خواصّ آن، و آن را علم حساب یا «علم عدد»[2] خوانند.

۳. شناخت اختلاف اوضاع اجرام به نسبت با یکدیگر و با اجسام سُفلی و مقادیر حرکات و اجرام و ابعاد آنها، و آن را «علم نجوم» گویند[3]، ولی علم احکام نجوم یا تنجیم (= اخترشناسی = اخترماری) از این نوع خارج است، و آن را در فُرُوع علم طبیعی بررسی می‌کنند. عالمِ نجوم را «نجومی» و عالم تنجیم را «منجّم» یا «احکامی» می‌گویند.

۴. معرفت نِسبَ مُؤلِّفه و احوال آن، و آن را «علم تألیف» خوانند. و چون آن را در

---

1. Geometry.
2. Arithmetic.
3. Astronomy.

آوازها، به اعتبار تناسب با یکدیگر و اندازهٔ سکون و جز آن در نظر گیرند، «علم موسیقی» خوانند.

علم ریاضی خود فروعی دارد که از مهم‌ترین آنها «مناظر وَ مَرایا»[1] (= نور شناخت) و «علم جبر و مقابله» و «علم جَرّ اَثقال» را نام می‌توان برد.

- علم طبیعی یا طبیعیّات[2]: نیز به اصول و فروعی تقسیم می‌گردد. اصول علم طبیعی هشت تاست:

۱. **شناختِ مبادی متغیّرات.** مانند زمان و مکان و حرکت و سکون و نهایت ولانهایت و خلا و ملا و جز آنها، و آن را «سَماع طبیعی» و «سمع الکیان» گویند. و علّت چُنین نامگُذاری این است که این بخش اوّل چیزی است که از وجود (کَوْن) آموخته یا تعلیم می‌شود، و به سمع دانشجو می‌رسد.

۲. **شناختِ اجسام بسیط و مرکب.** و احکام بسایط علوی و سفلی، به عبارت دیگر در این قسم ارکان عالَم را بررسی می‌کنند که عبارت است از آسمان‌ها، و آنچه در زیر سپهر ماه است از عَناصِر اربعه و طبیعت هر یک از آنها، و آن را «سماءو عالم = (= «السماء و العالم» یا «آسمان و جهان») گویند؛

۳. **شناخت ارکان و عَناصِر.** و صورت‌های گوناگونی که بر مادّهٔ واحده یا مشترک حادث می‌گردد، و آن را «علم کَوْن و فساد» گویند. به عبارت دیگر در این قسم، احوال کون و فساد، تولّد و توالد، رویش و پژمردگی و استحاله‌ها، و چگونگی حفظ انواع با وجود فساد اشخاص شناخته می‌شود؛

۴. **شناخت اسباب و علل حدوث حوادث آسمانی و زمینی.** مانند رعد و برق، صاعقه، باران، برف، ابر، هاله، رنگین‌کمان، بادها، زمین‌لرزه‌ها و جز آنها.

۵. **شناخت مرکبّات و کیفیّتِ آنها.** و آن را «علم معادن» خوانند؛ به عبارت دیگر این قسم ازگوهرهای کانی بحث می‌کند.

۶. **شناخت اجسام نامیه و نُفُوس و قوایِ آنها.** به عبارت دیگر، این قسم دربارهٔ گیاهان و احوالِ نفوسِ آنها بررسی می‌کند.

۷. **شناخت احوال اجسام متحرّک به حرکتِ ارادی.** و پرداختن به مبادی حرکات آنها و احکام نفوس و قوای آنها، این قسم را که دربارهٔ جانوران بررسی می‌کند «کتاب الحیوان» یا «کتاب طبایع الحیوان» می‌گویند.

---

1. Optics.
2. Physics.

۸. شناخت احوال نفس ناطقه انسانی. و چگونگی تدبیر و تصرُّف آن در بدن و جُز بدن است و آن را «علم نفس» خوانند. به عبارتِ دیگر، این قسم در نفس انسانی وقوای ادراکی آن بحث می‌کند، و می‌کوشد ثابت کند که نفس انسانی با مرگِ تن نمی‌میرد، و خلاصه اینکه جوهری است روحانی که فنا نمی‌پذیرد.

- امّا فروعِ علمِ طبیعی هفت تاست:

۱. طبّ. و مقصود از آن شناخت تن آدمی و احوال آن از حیث تندرستی و بیماری، و اسباب و علل آنهاست، و غَرَض از آن رفعِ بیماری و باز آوردن و حفظ تندرستی است؛

۲. احکام نجوم[1]. عبارت از فن یا روشی است برای غیب‌گویی بر پایهٔ این اعتقاد که ستارگان آسمانی در امورِ زمینی، و بویژه سرنوشتِ جانوران و آدمی زادگان، مؤثّراند. این فنّ را در اسلام تنجیم و دانای بدان را متنجم و مُنَجم گویند، چنانکه شاعر گوید:

طالعِ بخت مرا هیچ منجّم نشناخت یا رب از مادر گیتی به چه طالع زادم؟

و مولوی می‌گوید:

جز قیاسِ دَوَران هست طُرُق لیک شده است

به حکیم و به فقیه و به منجِّم مسدود.

۳. علم فِراست[2]. و آن استدلال از خَلْق یا هیأت جسمانی و صورتِ ظاهری بَرخُلْق و سیرت و احوالِ باطنی است. و آن را «علم قیافه‌شناسی[3]» هم می‌نامند. نخستین تألیف در قیافه‌شناسی از ارسطو است؛ مبنای عمدهٔ کار او تمثیل و مقایسه است. اشخاصی که سیمای چهره‌های آنان شبیه جانوری ویژه است خصوصیات مزاجی مشابه با آن جانور دارند. احتمالاً مسلمین این نام را برای قیافه‌شناسی از حدیث «اِتَّقُوا فِراسَةَ الْمُؤمِنِ فَاِنَّه یَنْظُرُ بِنُوْرِاللهِ»[4] گرفته‌اند. صوفیّه هم به مسألهٔ فراست اهمیّت بسیار داده‌اند، و بسیاری از کرامات مشایخ صوفیه، در واقع حاصل تسلطی است که اینان درکارِ فِراست داشته‌اند. و از جملهٔ آنان شیخ ابوسعید ابی‌الخیر (فت،

---

1. Astrology. 2. Physiognomy.

۳. از عالمان فراست (= Physiognomists) جدید: لاواتِر و لومبروسو مشهورند. این اخیر مثلاً چنین استنتاج کرد که سیماهای چهره ولتر نشانهٔ شوخ طبعی و هجاگویی بوده است.

۴. سیوطی، جامعِ صغیر، ۱۲/۱.

۴۴۰ هـ. ق.) به اشرافِ بر ضمایر مشهورند، و داستان‌های شگفتی از او نقل کرده‌اند.[۱]

۴. علم تعبیر رؤیا. رؤیا عبارت از فعالیتی ذهنی است که وابسته به خواب و متشکل از صور بصری است. پیشینیان معتقد بودند که رؤیا محصول تأثّرات حسی نیست، و از این جهت مانند «توّهم» است. ناراحتی‌های جسمانی از قبیل دندان درد و بدگواری و محرّکات خارجی مانند صدای زنگ در صورت رؤیا مؤثر است، امّا در محتویات آن تأثیر ندارد. تعبیر رؤیا از قدیم در میان اقوام گوناگون متداول بوده، در تاریخ اسلام ابن سیرین (فت، ۱۱۰ هـ. ق.) و علامه مجلسی (فت، ۱۱۱۱ هـ. ق.)، و در اروپا فروید و گوستاویونگ و آدلر به خوابگزاری نامبُردارند[۲].

۵. طلسمات. و آن تألیف و درهم آمیختن قوای آسمانی با قوای برخی از اجسام زمینی است تا از آن میان نیرویی به هم رسد که در روی زمین کارِ شگفتی انجام توان داد. این کلمه از یونانی تِلِسما (Telesma) برآمده که عبارت بوده از نقوش سحری یا تنجیمی، یا هر شیء منقش به این نقوش، که برای دفع آفت‌ها یا چشم زخم یا حوادث مختلط دیگر تهیّه می‌شد. بیناس حکیم (= Binas) به پدر طلسمات شهرت یافته است و علم طلسمات را از علوم خفیّه یا خسمه محتجبه («کُلُّهُ سِرٌّ») با لیمیا تطبیق کرده‌اند. و در اصطلاح اهل طلسمات قوای آسمانی را «قوای فعّاله» و قوای زمینی را «قوایِ منفعله» نامیده‌اند.

۶. نیرنجات. و آن آمیختن نیروهای گوهرهای زمینی با همدیگر است تا از آن میان کارهای شگفتی در اَعیان حادث گردد. نیرنج معّرب نیرنگ فارسی است، و آن در اصل طرحی است که صورت‌گر با زغال و جز آن اوّل بار می‌کشد. حافظ می‌گوید (**دیوان**، ۳۶۵، قزوینی):

---

۱. مثلاً نگاه کُنید به: محمدبن منّور، **اسرارالتوحید**، ۲۰۱ - ۲۰۰، دکتر صفا، داستانی که درباره این دو بیت آمده:

بَر فَلک در دو مرد پیشه ورند — ز آن یکی درزی و دگر جـولاه
این ندوزد مـرگ قبـایِ مـلوک — و آن ندوَزَد مگـر گـلیمِ سیـاه!

۲. فِراست (به کسر اوّل) = دریافتن باطن چیزی از راهِ نگریستن به ظاهرِ آن. و چنین کسی را در فارسی «فِراست‌شناس» گفته‌اند. چنانکه نظامی می‌گوید (نقل از فرهنگ آنندراج):

چنین داد پاسخ فِراست شناس — که فرمانِ شه را پذیرم سپاس.

و اینکه در فارسی «فراست» به فتحِ اوّل تلفظ می‌کنند، غلط است، چه فراستِ به فتح به معنیِ سوارکاری و مهارت در اسب‌شناسی است.

تا چه خواهد کرد با ما آب و رنگِ عارضت

حالیا نیرنگِ نقشی خوش بر آب انداختی

و آن را با سحر و جادویی منطبق دانسته‌اند.

۷. کیمیا. و آن علمی است که به وسیلهٔ آن گوهرهای کم بها را، با افزودن ماده‌یی موسوم به «اکسیر»، به گوهرهای گرانبها مبدل سازند، مثلاً از آهن نقره، و از مس طلا سازند[۱]. حافظ گوید:

جز قلبِ تیره هیچ نشد حاصل و هنوز باطِل در این خیال که اکسیر می‌کُنند

***

۱. غزالی، **تهافُت الفلاسفه**، ۲۳۰-۲۳۲، ترجمهٔ نگارنده، چاپِ دوم انتشارات زوّار.

بخشِ اوّل:

فلسفه در شرق اسلامی

فصل اوّل
کِنْدی
(۱۸۵-۲٦۱ هـ.ق.)

۱. حیات

ابویوسف یعقوب بن اسحقِ کِنْدی مُلَقَّب به «فیلسوف‌العرب»، نخُستین فیلسوف معروفِ اسلام، از اصلی شریف و دودمانی بزرگ به وجود آمد، زیرا پدرش اِسحٰق از سوی مهدی (خلا، ۱۵۹-۱۶۹) و هارون الرشید (خلا، ۱۷۰-۱۹۴) اِمارت کوفه را داشت. گفته‌اند که او یهودی یا ترسایی بوده، و بعداً اسلام آورده[۱]، ولی هیچیک از این دو قول پذیرفتنی نیست، چه با وجودِ تعصُّبِ مهدی و هارون در مسلمانی - ولو به ظاهر - اِمارت یک یهودی در یک شهرِ اسلامی چندان معقول نمی‌نماید، هر چند که او به دستِ یکی از این دو خلیفه اسلام هم آورده باشد[۲].

* * *

وی در بصره متولّد شد و در همانجا برآمد، پس از آن به بغداد آمد، و به دستگاهِ مأمون (خلا، ۱۹۸-۲۱۸ هـ. ق.) و برادرش معتصم (خلا، ۲۱۸-۲۲۸ هـ. ق.) راه

---

۱. ابن جلجل، طبقات الامم، ۷۳

۲. سلسلهٔ نَسَبی که مورّخانِ دیگرِ تاریخِ فَلسفه و طَبَقاتِ حُکَماء یاد می‌کنند، بی‌اساس بودنِ احتمال فوق را مدلَّل می‌سازد.

یافت، و به تعلیم و تأدیبِ محمدبن معتصم[۱] برگزیده شد، و نزدِ همهٔ این جماعت پایگاهی بُزرگ یافت. امّا چون مُتوکّل (خلا، ۲۳۳-۲۴۷ هـ. ق.) به خلافت نشست، از آن پایگاه فرو افتاد، و خلیفه او را زد و از خود دور ساخت. و دلیلِ این امر آن بود که کِنْدی فیلسوف بود، و مانندِ معتزله مذهبِ اهلِ عقل را می‌پسندید و اندیشه‌هایش با عقاید آن جماعت نزدیکی داشت، لذا مأمون و معتصم او را نزدیک ساختند و برکشیدند، چه آن دو نیز دوستدارِ عقل و فلسفه بودند، و حال آنکه مُتوکّل مذهبِ اهلِ سُنّت، بویژه احمدبن حنبلِ مَرْوَزی (فت، ۲۴۱ هـ. ق.) را برگُزید، و از معتزله و عقل‌گرایان و فیلسوفان دوری گُزید، و از آنجمله بر کِنْدی سخت گرفت، و به بازرسی عقایدِ او پرداخت. کندی بر این «مِحنت» صبر کرد، و سرانجام «غنایِ عقل را بر رضای خلیفگان برگُزید و عُزلت اختیار کرد.»

او می‌گوید:

وَ عِنْدَ مَلیکِکَ فَابْغِ العُلُوَّ   وَ بِالوَحْدَةِ الیَوْمَ فَاسْتَأنِسِ
فَإنَّ الغِنیٰ فی قُلُوبِ الرِّجالِ   وانَّ التَّعَزُّزَ بِالأنفُسِ...![۲]

برتری را از نزد پروردگارت طلب کن، و امروزه به تنهایی اُنس گیر؛ زیرا بی‌نیازی در دلهایِ مردم است، و عزّت در نفوسِ مردان است.

چنانکه مترجمان نوشته‌اند - و آثارِ خود او کم و بیش گواهی می‌دهد - وی در منطق، فلسفه، حساب، هَنْدسه و علم نجوم و احکام نجوم و علم‌النَّفْس و علم اخلاق کتاب نوشته و یا ترجمه کرده و صاحب نَظَر بوده است. و ابن‌ندیم و دیگران، متجاوز از دویست کتاب یا رساله از وی در همهٔ این علوم یادکرده‌اند. دربارهٔ این آثار، پس از این اجمالاً سخن خواهیم گفت. دربارهٔ اشتیاقِ او به جستجوی علم و کسبِ معرفت چند داستان در کتاب‌ها آمده است. از آن جُمله راغب می‌گوید: از مُخَنَّثی نکته‌یی شنید و آن را پسندید و یادداشت کرد. یکی او را بدین کار سرزنش کرد. کندی گفت: چه بسا زبانِ نامردی که سخنی مردانه و بزرگ بگوید، و بیقدریِ غواص یا فروشنده، گرانقدریِ گوهر رازیان ندارد.»[۳]

امّا از اخلاقِ کندی چند چیز قابلِ ذکر است:

---

۱. در برخی مآخذ اسم پسر معتصم را احمد نوشته‌اند.
۲. ابن نباته، سرح العُیُون، ۲۳۱، مصر، ۱۹۴۶، محمّد ابوالفضل ابراهیم.
۳. محاضرات الأدَبا، ۷۱/۱، بیروت، ۱۹۶۱.

۱) نخست، «بُخلِ» اوست که ابن ندیم بدو نسبت می‌دهد، و اگر درست باشد عجیب است. می‌گوید: کِندی به پسر خود وصیت کرد که «... ای پسر، پدرْ پروردگار است، و برادرْ چاه است، و عمّ غم است، خالْ وَبال، و خویشاوندان کژدم‌اند؛ و «لا» گفتن بلا را رفع می‌کند، و «نَعَم» گفتن نعمت‌ها را تباه می‌سازد، و سَماعِ آواز بر سام[1] حادّ است، زیرا آدمی آواز خوش را می‌شنود، و طَرَب می‌یابد، پس از آن انفاق می‌کند و اسراف می‌ورزد، تا فقیر می‌شود، و به تدریج مغموم می‌گردد تا می‌میرد[2]». «دینار تبْ آلوده است. اگر خرجش کنی می‌میرد، و درهم زندانی است اگر از گریبان بیرونش آوری می‌گریزد، و مردم همه سُخره و بیگاری‌اند، پس تا می‌توانی چیزهای آنان را از دستشان بگیر ولی چیزهای خود را نگاه دار.»[3]

۲) معاشرت با خلفاء و امیران و بزرگان. چنانکه گفتیم کندی نزد خلفاء تقرُّبی عظیم داشت، و از اینجا بود که از معاشرتِ افراد سوقی و آمیزش با عامّه پرهیز می‌کرد، و می‌کوشید با ارباب دولت و اهلِ علم و کمال بیامیزد، و دلیلِ آن، هم، بزرگی دودمان او بود و هم بلندیِ مقام او در علم و تفکر، و همواره می‌گفت «همگونی مایهٔ هم پیوندی است».

۳) همواره اهل سکینه و وَقار بود و از غم‌ها و اَحزان دوری می‌جُست[4]، و همیشه به کارهای عقلی می‌پرداخت، و این معنی از آغاز و انجام بسیاری از رسائلش به خوبی پیداست؛ با این همه بر تفهیمِ دانشجویان و راهنماییِ جاهِلان حرص و وَلعی عظیم داشت.

می‌گویند کِندی بر اثر بیماریی که در زانوهایش به هم رسیده بود درگذشت. و ظاهراً با شرابِ کُهنه آن را مداوا می‌کرده، ولی چون از خوردن شراب توبه کرد بیماریش نیز شدّت یافت و به هلاکِ وی انجامید[5].

---

۱. البرسامُ: عِلَّةٌ یَهْذِی فیها المریضُ؛ و قیل هوالتهابٌ فی‌الصدر = بیماریی است که به سببِ آن بیمار هذیان می‌گوید؛ و گفته‌اند بر سام یک نوع بیماری است که در سینه می‌آید (ثعالبی، **التمثیل والمحاضره**، ۲۰۸، محمّد الحلو).
۲. **الفهرست**، ۱۸۸-۱۸۹، مصر، مطبعةالاستقامة.
۳. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطبا، ۲۸۸، بیروت، ۱۹۶۱، دکتر نزاررضا.
۴. او را رساله‌یی در «دفع اَحزان» است که ابن مسکویه رازی نیز در **تهذیب الاخلاق** (۲۶۱-۲۶۴، بیروت، ۱۹۶۱) بخشی از آن را یاد کرده است.
۵. یوحنّا قُمیّر، الکندی، ۱۲۳، بیروت، ۱۹۶۷.

–باز، کندی می‌گفته است:

«مَنْ لایَدْرِي وَ هُوَ یَعْلَمُ اَنَّهُ لایَدْري فَذٰاکَ جاهِلٌ فَعَلِّمُوهُ، و مَنْ لایَدْرِي وَ هُوَ یُقَدِّرُ اَنَّهُ یَدْرِی فَذٰاک احمقٌ فَاجْتَنِبُوهُ» که ترجمهٔ آن ابیاتِ زیر است منسوب به خواجهٔ طوسی:

آنکس که نداند و نداند که نَداند — در جهل مرکّب ابد الدهر بمانَد
وآنکس که نداند و بداند که ندانَد — آخر خرکِ لنگ به منزل برساند[1]

– انباری ابومحمد قاسم بن محمّد بن بَشّار، فت، ۳۰۴ هـ. ق.) روایت کرده است که الکندیِ مُتَفَلْسِف (= فلسفه پرداز) نزد مُبَرَّد (فت، ۲۸۰ هـ. ق.) ادیب و نحوی بزرگ رفت و گفت: من در کلام عرب حشوی و زوایدی می‌بینم، چه عرب می‌گوید عبداللهِ قائمٌ، پس از آن می‌گوید اِنَّ عبَدالله قائمٌ و بارِ دیگر می‌گوید اِنَّ عَبْدَاللهِ لَقائِمٌ. مبرَّد گفت: نه چنین است، زیرا برای خاطر اختلاف معانی چنین مختلف شده است. چه وقتی می‌گویند: عبدالله قائِمٌ. از برخاستنِ او خبر می‌دهند؛ و وقتی می‌گویند اِنَّ عَبْدَاللهِ قائِمٌ جواب از پرسش پرسنده‌یی است؛ و آنگاه که می‌گویند اِنَّ عبدَاللهِ لقائِمٌ، جواب از انکار منکری است که اصلاً بر خاستن او را نمی‌پذیرد (فخرِ رازی، تفسیر کبیر، ۲/۳۶-۳۷).

– ابن‌القفطی می‌گوید: کِندی در جِوارِ ابومعشر بلخی (فت، ۲۷۲ هـ. ق.) مُنجّم معروف قرار داشت، و بلخی چون در آغاز به کسبِ حدیث می‌پرداخت، طبعاً به او آزار می‌رسانید، و عوامّ را بر ضدّ او می‌شورانید. امّا کندی با سیاست حکیمانهٔ خود کسی را واداشت که بلخی را به خواندنِ حساب وادارد، و چون بَلخی اندک اندک با حساب و هَنْدَسه آشنا گشت، شرش از سرِ کندی رفع شد.[2]

۲. آثار:

چنانکه گفتیم مورّخانِ تاریخ فلسفه برای کندی متجاوز از دویست کتاب و رساله در علوم مختلف – بویژه علوم عقلی – یاد کرده‌اند. بیشتر این آثار بر پایهٔ تألیفاتِ ارسطو – تا جایی که در آن عصر شناخته بوده – قرار دارد. در اینجا برخی از آثارِ منتشر شدهٔ او را یاد می‌کُنیم:

---

۱. راغب، محاضرات، ۴۲/۱؛ دهخدا، امثال و حِکَم، ۶۲/۱.
۲. ابن القفطی، تاریخ الحکماء، ۲۸۱، اروپا، ۱۹۰۳، لیپرت.

آثار ارسطویی

- **منطق:** مقولات، تفسیر (= عبارت)، العکسُ منَ الرأس (= قیاس)، ایضاح (= بُرهان)، مَواضِع (= جَدَل)، سفسطه، بلاغت (= دلیلِ بلاغی)، شعر (= قیاسِ شعری).
- **طبیّعیات:** خَبَر طبیعی (= سماعِ طبیعی)، سماء (= آسمان)، کون و فساد، عُلْوی (= آثار علوی)، معادن، نبات، و حیوان.
- **نفسانیّات:** کتابِ نفس، حسّ و محسوس، خواب و بیداری، درازی عمر و کوتاهیِ آن.
- **مابعد الطبیعیّات:** که تنها یک کتاب است.
- **سیاست:** اخلاقِ نیقوماخُس، و کتاب المَدَنی.

کندی در این مجموعه بیشتر از این تفصیل نمی‌دهد، ولی می‌گوید ارسطو را جز اینها که گفتیم کتابها و رسائل دیگری است. همو در ضمن این رساله می‌گوید که: فیلسوف برای شناختِ کُتُبِ ارسطو -که وی به اسم و رسم یاد می‌کند- نیاز به خواندنِ ریاضی یعنی عَدَد (= حساب)، هَنْدَسه، تنجیم، و تألیف (=موسیقی) دارد، و باید علمِ کمّ و کیف و جوهر را نیز بداند.

و هم در این رساله، از اَغراضِ ارسطو در کتابهای خویش، و نیز چیزهایی در منطق، و همینطور مقایسهٔ میانِ علمِ رسولان و علم بشر آورده است.

آثارِ شخصی:

۱. حُدود الاشیاء وَ رُسومُها.

که در حقیقت تعریف الفاظِ متعددِ فلسفی را بر دارد.

۲. الفلسفة الاولیٰ:

شریف‌ترین صَناعت‌ها فلسفه است، و شریف‌ترین بخشِ فلسفه، فلسفهٔ اُولیٰ است. و مقصود از فلسفهٔ اُولیٰ، عبارت از «شناختِ حقّ اوّل است که علّتِ هر حَقّی است» و در آن بیان می‌کند که خدا، ازلی است، غیرمعلول و واحد و بسیط و تامّ و... است. و در آغاز رساله بیان می‌کند که این رساله را برای المعتصم خلیفهٔ عبّاسی (وفات، ۲۱۸ هـ. ق.) نوشته است[۱].

---

۱. این رساله زیر عنوان نامهٔ کندی به المعتصم خلیفه توسّط استاد احمد آرام به فارسی ترجمه

۳. الفاعل الحقّ الاوّل و الفاعل الثانی بالمجاز:

در این رساله می‌گوید فاعل بر دو قسم است، (یکی) فاعلِ حقیقی، که بی‌آنکه منفعل شود، کار می‌کند. و آن خداست که آفریدگارِ همهٔ اشیاست؛ (دیگری)فاعل بالمَجاز است که، خود در ضمن فعل، همواره از خدا مُنفعل است، و آن همهٔ مخلوقات‌اند، که اگر چه فاعل‌اند، ولی غالباً منفعل‌اند.

۴. تناهِی جرْم العالَم:

که در آن اثبات می‌کند جِرْم عالم متناهی و محدود است.

۵. مائیّةُ مالایُمکِنُ اَنْ یَکُون لانهایةً، و ما الّذی یُقَالُ لانهایةَ لَهُ:

ماهیّتِ چیزی که ممکن نیست بی‌نهایت باشد، و (ماهیّت) چیزی که می‌گویند بی‌نهایت است. و در آن اثبات می‌کند که محال است چیزی باشد که در جِرْم و حرکت و زمان، بالفعل، بی‌نهایت باشد، ولیکن بالقوّه ممکن است.

۶. و حدا نیّةُ اللهِ، و تناهی جِرْمِ العالَم:

و در آن ثابت می‌کند که جرمِ عالَم متناهی است. و حرکت و زمانِ آن نیز چُنین است. پس، به همین دلیل عالَم حادث است، و آن را مُحْدِثی است که خدا باشد، و خدا واحد است.

۷. العِلّةُ الفَاعلَةُ القَرْیبَةُ لِلْکَوْنِ و الفسادِ:

که در آن ثابت می‌کند علّتِ فاعلی بعید و اصیل برای کون و فسادِ موجود در زمین همانا خداست، و او علّتِ هر چیزی وَ مایهٔ هر نظامی است. امّا علتِ [فاعلی] قریب همانا افلاک یا سپهرها هستند، و در این بحث کندی از تأثیر مُحیط زیست (یا مُناخ[1]) در اجسام و اخلاقِ مردم به شیوه‌یی دقیق و علمی سخن می‌گوید.

۸. سُجُودُ الجِرْمِ الاقْصیٰ لِبَارِئِهِ:

در این رساله بحث می‌کند از اینکه اجرامِ آسمانی زنده‌اند، ناطق‌اند، و به ارادهٔ خدا در تمام کردن اَجرامِ دیگر مدخلیّت دارند.

۹. جَواهِرُ لااجسام:

در این رساله، کِندی بحث می‌کند از اینکه گوهرهایی پیدا می‌شوند که جسمانی نیستند، و آن گوهرها عبارت از نُفوس‌اند.

شده است.

۱. المُناخ = المجموعُ الجَوّیّة کالحرارة و البرودةِ و الرّیاحِ و... (المنجد).

۱۰. اَلْقَوْلُ فی النَّفْسِ:

در این رسالهٔ از روحانیّتِ نَفْس، خُلود و جاودانگیِ آن، و علمِ آن، و سرانجامِ آن سخن می‌گوید. و چنانکه صریحاً یاد می‌کند در این مبحث، مختصری از کتاب‌های افلاطون، ارسطو و فیلسوفانِ دیگر را باز می‌گوید.

۱۱. کلامٌ فی النَّفْسِ مُخْتَصَرٌ وجیزٌ:

این رساله در دو صفحه است، و کِندی در آن - پیش از فارابی و دیگران - عقاید افلاطون و ارسطو را در مسأله پیوندِ نفس به بَدَن مقایسه کرده و نتیجه می‌گیرد که میانِ آن دو فیلسوف در این موضوعِ مهمّ اختلافی نبوده است.

۱۲. مائیّةُ النَّوْمِ و الرُّؤْیا:

در این رساله، بحث می‌کند که نوم و رؤیا (= خواب و آنچه در خواب بینند) دو نوع از تفکّرات است که از تفکّرِ در بیداری عمیق‌تر است.

۱۳. رسالةٌ فی العقل:

در این رساله، کندی نَظَراتِ حکیمانِ گوناگون، بویژه افلاطون و ارسطو را، دربارهٔ ماهیّت عقل و بیانِ اَقسام آن باز می‌گوید.

۳. اندیشه‌های فلسفی:

کِنْدی - چنانکه گفتیم در بصره نشأت یافت، ولی در بغداد زیست؛ و این زمانی بود که اندیشه در این دو شهر بزرگ شکوفه زده و به گُل نشسته بود؛ روزگاری بود که ترجمهٔ آثار یونانی به اوج خود رسیده بود و معتزله قُدرت و سطوتِ بسزایی یافته بودند، و خلفای عبّاسی ترجَمهٔ آثار یونانی را تشویق می‌کردند، و از تعالیم معتزلهٔ عقل‌گرای حمایت و تقویت می‌نمودند. پس کندی نیزناچارازاین جَوِّپُربارِاندیشه و مباحثِ عقلی متأثّر می‌شد، و راهِ خلفا و معتزله را می‌پیمود، و به عقل بهایِ بسیار می‌داد.

یک نَظَرِ گُذرا بر آنچه کندی، از آثار و تألیفاتِ گوناگون بر جای نهاده است به خوبی نشان می‌دهد که در آن روزگار، عقل برای جولانِ خود مکان یافته بود، و انواعِ علم و فَلسفه و فنون رواج داشت، و همین عوامل او را نیز وامی‌داشت که در مباحثِ گوناگون بحث و تألیف بکند. و از اینجاست که می‌بینیم کندی در موسیقی، هَنْدَسه،

حساب، فَلَک، طِبّ، منطق، علم‌النفس، الهیّات و سیاست تألیف کرده، و در این راه از اُقلیدس، بطلمیوس، بقراط، سقراط، افلاطون و ارسطو استفاده کرده و در آثارِ خود از ایشان نام بُرده است.

امّا افسوس که بیشترِ تألیفاتِ کِنْدی مفقود شده است، و آنچه ما از آثارِ چاپ شدهٔ او می‌شناسیم، در مسائل پراکنده‌یی بحث می‌کند، و در این مباحث نه نظمِ یک شیوهٔ فلسفی موجود است و نه استقصایِ کامل در هر موضوع به چشم می‌خورد، لذا در اینجا اندیشه‌های او را در چهار مبحثِ «الله»، «عالَم»، «نَفْس»، و «اخلاق» اجمالاً بررسی می‌کُنیم:

الله

بسیار آسان است که در رسائل کندی، در موارد زیادی اقرار به وجودِ خدا را به عنوانِ علّت اُولیٰ برای وجودِ عالَم و حرکتِ آن، و نظام موجود درکائناتِ آن یافت، و نیز مکرّر می‌توان دید که کِنْدی صفاتِ خدا را برمی‌شمارد و در شمارش و تفصیلِ آن مبالغه می‌کند، ولی دشوار این است که کمتر موردی می‌توان یافت که در آن بُرهانی را کامل بیان کرده باشد و یا آن بُرهان را از بُرهانِ دیگر ممتاز کند و کیفیّتِ داخل شدن از بُرهانی به بُرهانِ دیگر را صریحاً توضیح دهد. در اینجا ما آنچه را که به عنوان براهینِ وجود خدا استخراج کرده‌ایم یاد می‌کنیم، آنگاه مهم‌ترین صفاتی را که کندی برایِ خدایْ تعالی ثابت کرده، بیان می‌داریم:

الف: وجودِ خدا (= برآمده از حدوث = بُرهانِ کیهانی).

یکی از بَراهین کندی بر وجودِ خدا این است که می‌گوید: عالم یا کیهان حادِث است یعنی از آغاز وجود نداشته، پس باید مُحْدِثی داشته باشد. و در بیانِ آن می‌گوید: هیچ چیز علّتِ ذاتِ خود نمی‌توانَد باشد، پس هر چیزی که وجود نداشته و بعداًکائِن شده است - و به عبارتِ دیگر هر حادثی - باید علّتی داشته باشد که آن را اِحداث و ایجاد کرده باشد. و حال که عالَمِ جسمانی حادث است، پس علّتی دارد، و آن علّتْ خداست.

اما بُرهانِ حدوثِ عالم این است که: اگر زمانِ وجودِ عالم قدیم می‌بود و نهایتی نمی‌داشت البتّه ممکن نبود که به زمانِ حال برسد، زیرا نمی‌توان مدّت‌هایی را برشمرد که نهایت نداشته باشد و با این همه، به زمانِ حال رسیده باشد؛ و در این صورت زمانِ وجود عالم متناهی است، و از همین برمی‌آمد که عالَم حادث است.

ب: وجودِ تدابیرِ استوار (= بُرهان نظم = برآمده از وجودِ نظم).

در عالَم تدبیری مشاهده می‌رَوَد که شبیهِ به تدبیرِ نفس است مر بدن را، و از همین جاست که پیشینیان را بر آن واداشته است که انسان را «عالَمِ صغیر» بنامند[1]. و کسی که ترتیب و آرایش این عالَم و تأثیرِ برخی از اجزایِ آن را بر برخی دیگر، و استواری شکل آن را به بهترین صورت، مُشاهده کند، بر وجودِ آفریدگارِ مُدَبِّر حکیمی استدلال می‌کند که همهٔ آنها را مُرَتَّب ساخته و تدبیر می‌کند[2].

صفاتِ خدا

از صفاتی که کِندی برایِ خدایْ تعالی اثبات کرده، به ذکر صفاتِ زیر اکتفا می‌کُنیم:

– **الف: خدا اَزَلی است.** خدا حادث نیست وگرنه باید از همین عالَم و جزوی از آن باشد و معلول باشد. و از این روی، وی ازلی و غیرمعلول است، و استحاله در او راه ندارد، و تامّ است.

– **ب: خدا یگانه و بسیط است.** و معنایِ این صفت آن است که خدا بی‌نیاز است، و در او ترکیبی راه ندارد، پس او وحدتِ محض است و از همهٔ انواعِ کثرت بر کنار است. زیر خدایان اوّلاً متعدّد نمی‌شوند مگر زمانی که برخی از آنها به نحوی از برخی دیگر منفِصل باشند؛ باز متعدد نباشند مگر زمانی که ترکیب یافته باشد از آنچه

---

۱. این همان نَظَریّهٔ اندامواری اجتماع (= Organic Theory of Society) است که افلاطون بیان کرده بود، و پس از کندی فارابی، ابن‌سینا و خواجه‌نصیر و بسیاری از عارفان دیگر پذیرفته‌اند و مثلاً فخر رازی گوید:

– «الانسانُ عالَمٌ صغیرٌ و العالَمُ انسانٌ کَبیرٌ» (جامع‌العلوم، ۲۸۱، هند). شیخ محمود شبستری (گلشن راز، ۳۲، طَهوری) گوید:

ز هر چه در جهان از زیر و بالاست — مثالش در تن و جانِ تو پیداست
جهان چون توست یک شخص معیَّن — تو او را گشته چون جان، او تو را تن
تنِ تو چون زمین، سر آسمان است — حواسّ است انجم، و خورشید جان است
چو کوه است استخوانهایی که سخت است — نباتت موی، و اَطرافت درخت است

۲. از آن چرخه که گرداند زن پیر — قیاس چرخ گردنده همی گیر
بلی در طبعِ هر داننده‌یی هست — که با گردنده گرداننده‌یی هست
(نظامی، خسرو و شیرین، ۷، وحید).

برای او عامّ است و از آنچه خاصّ او است و فاصل اوست، و حال آنکه هر مُرکّبی را ترکیب دهنده‌یی است، پس خدا علّتِ اُولیٰ باقی مانَد، و این چنین خدا نیز هرگاه در او نوعی از ترکیب باشد، نیازمند ترکیب دهنده‌یی باشد، از این روی خدا مرکب نیست و واحد و بسیط است.[۱]

- ج: **صفاتِ دیگر.** خدایْ تعالیٰ صفاتِ دیگری دارد که کِنْدی آنها را به بُرهان ثابت نمی‌کند، و از جُملهٔ آن صفاتْ حَیّ، حکیم، رحیم، واقی (بازدارنده از لغزش‌ها)، مُمْسِک (بازدارنده همهٔ مخلوفات و مُبْدَعات)، تام‌القدره، و فائضِ جُود را نام می‌توان بُرد.

عالم

۱. عالم مخلوق است.

عالم به نظرِ کندی مخلوقِ خداست[۲]. زمین، در وَسَط این عالم قرار دارد، و افلاک یا سپهرها به توالیْ یکی در جوفِ دیگری است و از سپهرِ ماه آغاز می‌شود تا به سپهرِ برین که فَلَکِ محیط خوانده می‌شود، برسد؛ به نحوی که بطلمیوس تعلیم می‌کرده، و پس از وی بیشتر فیلسوفان اسلامی تعلیم کرده‌اند. آنچه در زیر سپهر ماه قرار دارد از چهار عنصرِ آب و آتش و خاک و باد پدید آمده، و هر جسمی مرکّب از هیولیٰ و صورت است.

۲. عالَمْ متناهی است.

هر چیزی که در عالم وجود دارد متناهی است و در آن چیزی نیست که بالفعل بی‌نهایت باشد. و تنها چیزی که بالقوه بی‌نهایت باشد، وجودش جائز است.

جرم عالم متناهی است: زیرا هرگاه جرم عالم را بی‌نهایت فرض کنیم، و از آن جزئی جدا سازیم که جِرْمِ آن متناهی است، حال آنچه از آن باقی است یا متناهی است یا نامتناهی. اگر باقی متناهی باشد، و ما جزء متناهیِ جدا شده از آن را به آن برگردانیم همچُنان متناهی می‌ماند؛ و اگر باقی غیرمتناهی باشد، و ما جزء جدا شده

---

۱. اشاره است به قاعدهٔ فلسفیِ مشهور که «اَلْمرکَّبُ یَنْتَفی بِانتفاء اَحَدِ اَرکانِه» = هر مرکبّی با از دست دادنِ یکی از ارکان خود منتفی می‌گردد.

۲. این نظرِ کندی موافق تعالیم اسلام است، و با نظر اکثریّتِ فلاسفهٔ اسلامی - که عالم را نیز قدیم می‌دانند، و انفکاک معلول از علّت را مُحال می‌شمارند، تضادّ دارد.

را بدان بازگردانیم حالش چگونه خواهد بود؟ تردیدی نیست که ممکن نخواهد بود که از آنچه در اصل بوده بزرگ‌تر شده باشد، و گرنه آنچه بی‌نهایت است از آنچه بی‌نهایت بوده بزرگ‌تر خواهد بود! - و ممکن نیست با آنچه بوده مساوی باشد، اگر جزئی بر آن افزوده باشیم. پس فرضِ جرمی بی‌نهایت برای عالَم به امورِ متناقضِ خواهد انجامید، و از این روی مُحال خواهد بود.

- زمانِ عالَم نیز متناهی است - چنانکه دیده‌ایم - و اگر نه ممکن نمی‌بود که به زمان حاضر برسد، و از این روی عالَم حادث است.

حرکتِ عالَم نیز متناهی است؛ زیرا اگر جرمی نباشد حرکتی وجود ندارد، و جِرْم عالَم نیز حادث است، پس حرکت نیز چنین است. به تعبیرِ دیگر، زمانْ مُدّتی است که حرکتْ آن را شماره می‌کند، و زمان حادث است، پس حرکت نیز چنین است. همینطور جرم و زمان و حرکت چُنان‌اند که یکی بر دیگری پیشی نمی‌گیرند.

۳. ابداعِ عالَم:

عالَم از خدا به فیض و تسلسُل صادر نشده است، همین طور خدا عالم را از مادّهٔ غیرمعلول (= قدیم) نساخته است. بلکه خدا همه چیز را از لاشیء یا ناچیز آفریده، و آن چنان بوده است که گفته است: باش، و شده است. و بقایِ این عالَم نیز - مانند وجودش - مرهونِ مشیئتِ الهی است[۱].

نفس

بحثِ کندی دربارهٔ نفس بریده و نامنظّم و کوتاه است، و چنانکه خود می‌گوید از فیلسوفان پیشین همچون افلاطون و ارسطو و جز آن دو اقتباس شده است.

در زیر اهمّ مباحثِ او را دربارهٔ نفس یاد می‌کُنیم:

---

۱. بخش اول، مستند به «انّما أمره إذَا اراد شیئاً أنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکوُن» (یس ۳۶/آیهٔ ۸۲) است، و بخش دوم به آیهٔ «الله خالِقُ کُلِّ شیء وَ هُوَ عَلَیٰ کُلِّ شیءٍ وکیلٌ» (زُمَر، ۳۹/آیهٔ ۶۲) است، و همین طور این آیه که «اللهُ حَفِیظٌ علیهم وَ ما أنْتَ علیهم بوکیلٍ» (شوری، ۴۲/آیهٔ ۶).

۱. بساطتِ نفس[1]

نفس، در عینِ وحدت، دارای سه قُوّه است: غَضَبیّه، شَهَویّه، و نُطقیّه (= ناطقه) (النـفسُ فـی وَحْدَتِهِ کُلّ القُویٰ - و فعِلُها فـی فـعله قَدانْطَوَیٰ!) غضب و شهوت برای موجود زنده آنچه را از جسم او تحلیل رفته بَدَل فراهم می‌سازند، و آنچه را که اختلال یافته اصلاح می‌کنند، اما نطق برایِ تمام شدن فضیلتِ او آفریده شده است[2].

و برهان کِندی بر وجود نفسِ ناطقه این است که می‌گوید: انسان را غَضَب و شهوتی عارض می‌گردد، امّا در آن نفس چیزی هم که از خشم پیش‌گیری کند، و یا از شهوت مانع می‌گردد پدید می‌آید. از این روی، در انسان نیرویی غیر از غضب و شهوت وجود دارد، و آن نفسِ بسیط روحانی است که نسبتِ آن با خدا مانندِ نور آفتاب با خودِ آفتاب است.

۲. قوای نفس

نفس برای انجامِ کارهای خود قُوایی دارد، و آن قُوَیٰ به نظر کندی از قرارِ زیر است:

- **حواسّ پنجگانه**، که صورتِ محسوساتی را که بدانها می‌رسند، در خود می‌پذیرد.

- **مصّوره** (یا فنطاسیا یا توهُّم یا تخیُّل)، که دو کار انجام می‌دهد: نُخست اینکه صورتِ محسوساتی را که طینتِ آنها غایب است به خود می‌پذیرد؛ آنگاه از ترکیبِ آنها صورت‌هایِ جدیدی می‌سازد، چنانکه مثلاً می‌تواند انسان پرنده‌یی را بپردازد[3].

- **عقل**، نظرِ کندی دربارهٔ عقل پیچیده و اندکی درهم است. و او دربارهٔ عقل و اَقسامِ آن نِکاتِ زیر را بیان می‌کند:

- **الف: عقل بالقوّه**، که عبارت از قوّتی است در نفس بر ادراک، پیش از هرگونه ادراکی.

- **ب: عقل بالفعل**، که عبارت از قوّتی است که می‌تواند کُلیّات - یعنی انواع و

---

۱. کندی، ماهیت یا چه چیزیِ نفس را بیان نمی‌کند.

۲. **رسائل الکندی الفلسفیّه**، ۲۵۵، چاپ دکتر محمدهادی ابوزَیْده.

۳. **همانجا**، ۱۰۶، ۱۶۷، ۲۹۵، ۲۹۹.

اجناس اشیاء را - دریابد، و آنها را به مثابه‌یی ذخیره‌یی کند که هرگاه بخواهد بکارشان بَرَد، و پایگاهِ آن پایگاه نویسندگی در نویسنده است.

- ج: **عقل ظاهر**، که عبارت از عقل است در زمانی که برای نخستین بار کُلّیّات را ادراک می‌کند، یا زمانی که پس از دریافتنِ آنها اعاده‌شان می‌کند. به عبارتِ ساده‌تر، این عقلْ عقل آدمی است وقتی که کُلّیّات را ادراک می‌کند، مثالِ آن مثالِ کاتبی است که برای نُخستین بار می‌نویسد یا آنچه را که نوشته است وارسی می‌کند.

امّا واضح است که این عقولْ سه عقلِ متمایز نیست، بلکه عبارت از عقل واحدی در نفس است: پیش از آنکه معقولات را درک می‌کند، و در حالی که آنها را به نحو عادی کسب می‌کند، و یا وقتی که آنها را برای نخستین بار بالفعل ادراک می‌کند، یا برای بارِ دوم آنها را باز می‌گرداند.

- ح: **عقلِ مُستفاد**، که عبارت از خود کلّیات یا معقولاتی است که عقل آدمی آنها را ادراک می‌کند، ولی عقلْ نامیدنِ کُلّیّات تسمیه‌یی است که مایهٔ التباس و تشویش می‌گردد، و اَولیٰ این است که آنرا معقولِ مستفاد بنامند[1].

- **عقل همیشه بالفعل**، که کندی آن را در **رسالةٌ فی‌العقل** چُنین وصف می‌کند که «این عقلْ علّت است و اوّلِ همهٔ معقولات و عُقولِ دیگر است»، و هموست که «عقل بالقُوّه را از قُوّه به فعل در می‌آورد». باید در نَظَر داشت که این عقل، به احتمال زیاد، خدا نیست؛ زیرا کندی رَدّ می‌کند که خدا عقل باشد، تا مگر به تکثُّرِ معقولاتِ خود کثرت نیابَد، چه او واحدِ محض است[2].

۳. رؤیا

نَوْم یا خواب عبارت از این است که نَفْس بِکار بُردنِ حواسّ را رها سازد. و به دنبالِ آن پرداختن نفس به تفکیر است، چه نفس نمی‌خوابَد، بلکه خواب نوعی از تفکیر صافی‌تر و عمیق‌تر است. همین طور نفس در نَظَرِ کندی طبعاً علاّمه است، و از همین جاست که می‌تواند چیزها را پیش از هستی یافتن آنها ببیند، و از آنها خبر

---

۱. این نکته را خود کندی در **رسائل** (۳۰۲، دکتر هادی ابوریده) تذکُّر می‌دهد «و کذلک معقولها [ای معقول النفس] فَاِنَّهُ لیس غیرالقوه منها المُسَمَّاةُ عقلاً».

۲. **الفلسفة الاولی**، ۱۵۵، ۱۶۰. شاید بتوان گفت این عقل، عقل اول است که اولین صادر (یا به عبارتِ دقیق تر اوّلین مخلوقِ) خداست، چه کندی به «صدور» یا «فیض» عقیده ندارد.

بدهد. امّا کندی به وضوح این علمِ طبعیِ نفس را شرح نمی‌کند، و نمی‌گوید که این علمْ مُکتسب است یا اصیل. ولیکن چنین می‌نماید که اندیشهٔ او، در این باره، از افلاطونِ الهام گرفته است که برای نفس به علمی غیر مُکتسب قائل است. با این همه، کندی به نَظَرِیَهٔ مُثُل قائل نیست، و وجودِ نفس را پیش از آفرینشِ تن مطرح نمی‌سازد.

کندی معتقد است که رؤیا، اشیا را چنانکه هستند، برای ما می‌نمایانَد، یا اضدادِ آنها را می‌نمایانَد، یا از آنها به رمز تعبیر می‌کند، چنانکه مثلاً از سَفَر رمزی می‌سازد و ذاتِ ما را در حالِ طیران نشان می‌دهد. و این اختلاف، از تفاوُتِ استعداد در موجود زنده برای پذیرفتنِ اخبار نفس و از نیرویِ آن بر اظهارِ اخبار خویش پدید می‌آید.

۴. نُبوَّت

نبوت چیست؟ و پیوند آن به فلسفه چگونه است؟

میانِ نبی و فیلسوف دو فرق وجود دارد:

نُخست اینکه: فیلسوف از راهِ بحثِ دشوار و درازی به حقّ می‌رسد، امّا پیامبر به توسُّطِ نوری الهی، و بدونِ جهد و تکلُّف بدان می‌رسد. این خداست که نفسِ پیامبر را تطهیر می‌کند، و نورانی می‌سازد و چون نَفْسِ او پاک شد غیبْ را می‌داند و وحی را می‌پذیرد.

دوم اینکه، تعبیرِ پیامبر به بیانْ فصیح‌تر و از حیثِ ایجازْ نیرومندتر است.

امّا از لحاظِ حقیقتی که ادراک می‌کنند میان نبیّ و فیلسوف فرقی نیست، زیرا هر آنچه حضرت محمّد (ص) تعلیم داده است، به مقیاس‌هایِ عقلی موجود است، و از این روی خردمندان باید کلامِ پیامبر اکرم را تأویل کُنند. هر خلافی که میان دین و فلسفه باشد تنها خلافِ ظاهری است: وحی را تأویل کنید در می‌یابید که با فلسفه همسان است.

و از همین جاست که کِنْدی مُعتقد است که خواندنِ فلسفه کاری مُباح است. و چون فرد به تنهایی از رسیدنِ به حق و احاطهٔ بر آن ناتوان است، بر ما بایسته است که نسبت به پیشینیان که برای ما میراثی عظیم بر جای نهاده‌اند شاکر باشیم، و بویژه آنچه از فلسفه تعلیم داده‌اند فراگیریم. وی به دانشمندان یا عالمان دینِ حمله می‌کند و می‌گوید: دین را دکان کرده‌اند و بازرگانی می‌کنند و از تعلیم و تعلُّم فلسفه نهی

می‌کنند: آیا جُز این است که ما به فلسفه خدا را می‌شناسیم و فضیلت را کسب می‌کُنیم؟

۵. سرانجامِ نفس

به نَظَرِ کِنْدی، نفس مُخَلَّد و جاودانه است. و سعادتِ او در آن چیزی است که می‌بیند و می‌داند، و زمانی که از تن جُدا می‌شود آنچه را که خدا تعلیم می‌کند می‌داند، و غیر از آنچه او تعلیم می‌کند چیز اندکی می‌تواند بداند.

امّا کسبِ این علم برای او تمام نمی‌شود مگر زمانی که از شهوت و غضب اعراض کرده و پاک و پاکیزه باشد، و مثال آن مثال آیینه است که پرتوِ آفتاب در آن منعکس نمی‌شود مگر زمانی که صیقلی یافته باشد.

(آینه‌ات دانی چراغماز نیست زانکه ز نگار از رُخَش ممتاز نیست)

در اینجا کندی سخنی از افلاطون نقل می‌کند که خلاصهٔ آن این است که: نفس چون بدن را در حالِ ناپاکی ترک کند، از سپهری به سپهرِ دیگر، یعنی از سپهر ماه به سپهر عُطارِد، و هیمن‌طور به تدریج برتر می‌رَوَد، و در هر یک از آنها روزگاری تهذیب می‌یابد تا چون به سپهرِ برین می‌رسد به غایتِ پاکی و صفا می‌رسد، و سرانجام به جهانِ عقل برمی‌رود، و در آنجا همه چیز را در می‌یابد و می‌داند، و نتیجهٔ این گفتار این است که نفوس شریر را در حال شقاء هیچگونه خُلودی نیست و تا پاک نشوند جاودانه نمی‌گردند.

کِنْدی معاد جسمانی را نیز ضمن این بحث اثبات می‌کند، زیرا یکی از آیاتِ قائل به این موضوع را یاد می‌کند، و دربارهٔ بیان و اعجاز و ایجازِ این آیه سخن را دراز می‌کشد. می‌گوید: چون مشرکان از رسول (ص) پرسیدند: «یا محمد، بگو که این استخوانهایِ پوسیده را که زنده می‌گرداند؟» خدایْ تعالیٰ به وی وحی فرستاد که بگو: «کسی زنده‌شان می‌کند که نخستین بار آفریدشان[1]» (یس، ۳۶/آیهٔ ۷۹). آنگاه می‌گوید: کُدام بشر و یا کُدام فلسفهٔ بشری مطلبی بدین دشواری را در عباراتی چُنین مُوْجَز ولی رسا و با دلیلی چُنین محکم و گویا بیان می‌تواند کرد؟ به راستی زبانِ

---

۱. «قُل من یحیی العِظامَ وَهِیَ رمیمٌ. قل یُحیها الذی انشأها اَوّل مَرّةٍ...»

منطقی از آوردن چنین بیانی قاصر است و عقولِ جزئی بشری از فهم و استنباط آن عاجز[1]. و بدین ترتیب خود را از مظنّهٔ اتهامِ فیلسوفان به انکارِ معادِ جسمانی رها می‌سازد.

حکمتِ عملی

۱. **اخلاق**. کندی، طالبان حکمت را به زهد و دوری از محسوسات، و اِعراض از شهوات و آراستنِ خود به فضایل فرا می‌خواند.

به نَظَرِ او فضایل چهار است: حکمت، نَجْدت (= شجاعت)، عِفّت، و عدالت.

حکمتْ، دانستنِ چیزها و حقایق آنهاست، و بکار بُردن آنچه از این حقایق واجب است؛

نَجْدتْ، خوار داشتن سختی مرگ در بدست آوردنِ آن چیزی است که واجب است، و نیز دفعِ چیزی که دفعِ آن واجب است؛

عِفّت، تناوُلِ اشیای ضروریِ بدن درست به اندازهٔ نیازِ آن است؛ و **عدالت** عبارت از اراده کردن و خواستن آن چیزهایی است که واجب است و از حدّ در نگذشتن.

این فضایلِ چهارگانه اصل‌اند، ولی فضایل فرعیِ دیگری نیز وجود دارند که همه از این فضائلِ اصلی برمی‌آیند. و چنانکه معلوم است فضیلت وَسَط است، و اطرافِ آن رَذایل نامیده می‌شود. مثلاً نجدت یا شَجاعتْ فضیلت است و وسط است میان دو رذیلت: تهُّور و جُبن یا بی‌باکی و بُزدلی[2]!

نگاهِ اجمالی

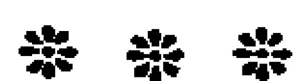
با پیدا شدن کندی، قضایای عُمده یی در تفکُّر فلسفیِ مسلمانان آغاز شد که وی آنها را از یونانیان - و اَقوام پیش از یونانیان که اندیشه‌هایشان در تفکُّر یونانی تبلوُر یافته بود -گرفت، و پس از او نیز فیلسوفانِ اسلامی، هر یک به نحوی، آنها را مطرح و تکرار کردند. در زیر اهمّ آن قضایا و نَظَریّات را فهرست می‌کُنیم:

---

۱. **رسائل الکندی الفلسفیّة**، ۱۳۸، «رسالهٔ کمیّة کتب ارسطو طالیس»، چاپ دکتر محمد هادی ابوریده.

۲. همین مَباحث ساده است که بعدها ابن مسکویه با افزودنِ مباحثِ زیادی بر آنها، کتاب **تهذیب‌الاخلاق** را پرداخت.

۱. هر جسمی از هیولیٰ و صورت پدید آمده است.
۲. در جهانِ ما چهار علّت درکاراند: عنصری (= مادّی)، صوری، فاعلی، تمامی (= غائی).
۳. هر موجودی در این عالم یا بالقوّه است یا بالفعل. و هیچ موجودی از قُوّه به فعل در نمی‌آید مگر تحت تأثیر موجودِ بالفعلِ دیگری. و آنچه بالفعل است همواره مقدَّم‌تر است.
۴. شیء علّتِ ذاتِ خود نمی‌تواند باشد، و از اینجا بر می‌آید که هر حادثی علّتی دارد، و علّت شیء، متحرّک نمی‌تواند باشد، بلکه محرّک می‌خواهد.
۵. چیزی که بالفعل بی‌نهایت باشد - خواه زمان باشد و خواه جسم - محال است، امّا این امر بالقُوّه ممکن است.
۶. خدایْ تعالی، علّتِ عالم و مدّبر آن است، و اَزَلی و بسیط و تامّ است.
۷. اجسام زمینی از عَناصرِ اربعه پدید می‌آیند، و عالَم خود مرکّب از سپهرها یا افلاکی است که برخی در جوفِ برخی دیگر است. عالم حادث است، و جرم آسمان نیز متناهی است و به خلق - و نه فیض - از خدا صادر شده است. و این در حالی است که بیشتر فیلسوفانِ اسلامی منکرِ حُدوث عالم‌اند و به قِدَم آن قائل‌اند.
۸. نَفْس، بسیط و خالِد است و سعادتِ آن در کسبِ علم است. دانشور شدن نفس نیز درگروِ پاک گشتن آن است. و علم نیز اقسامی دارد: علم غیب، علم رؤیا، علم نبوّت، و علم حیاتِ واپسین. و عقل نیز در کسبِ معرفت انواعی دارد.
۹. نفسْ از راه برانگیختن یا بعث به جَسَد یا جسم خود باز می‌گردد. و این در حالی است که بیشتر فیلسوفان اسلامی بعثِ اَجساد را انکار کرده‌اند.
۱۰. اصول فضایل چهار است، و فضیلتْ حدِّ وَسَطِ دو طَرَف یا دو رَذیلت است.



بدین ترتیب کندی نخستین فیلسوفِ تازی اسلامی است که بیشتر نَظَریّاتِ خود را از فکر یونانی اقتباس کرد، و مهم‌ترین قضایای آن را بیان کرد و سرچشمه و هادی آیندگان گردید - جز اینکه کِندی از تعالیم اسلامی هم چندان دور نشد، زیرا همچون مسلمانانْ قائل به حدوثِ عالَم شد و بعثِ اجساد را نیز انکار نکرد.

فصل دوم

محمد زکریای رازی

(۲۵۱-۳۱۳-۳۲۰ هـ.ق.)[۱]

چنانکه همه می‌دانند ایران خواهی نخواهی تسلیم تازیان شد ولیکن چنانکه از مطالعه در اوضاع سدهٔ دوم هجری برمی‌آید، فرزندان برومند این سرزمین که با فرهنگ و آداب باستانی میهن خود آشنایی داشتند و زبان و فرهنگ و تاریخ قوم غالب را نیز بحد کمال می‌دانستند درصدد برآمدند که هم تازیان را به عظمت فکری پارسیان و نیاگان خویش آگاه کنند و هم، هم‌میهنان خویش راکه کم کم داشتند آداب و رسوم پدران را فراموش می‌کردند - بیاد تمدن و فرهنگ قدیم خودشان بیندازند. از این جماعت، یکی **داذبه** از مردم شهر جور **فیروزآباد** فارس بود که پس از پذیرفتن دین جدید بنام (عبدالله) شناخته شد. او در این کار همت نمود و هرچه می‌توانست از کتب ایرانی و هندی که به پهلوی درآمده بود، به زبان تازی ترجمه کرد و بدین واسطه هم تمدن قدیم ایران را زنده کرد و به یادها انداخت و هم اهمیت ایرانیان و مقام ایشان را در تمدن عالم بمنصه بروز و ظهور نشانید. و از اینجا بود که تا زبان برخلاف دورهٔ امویان، که در آن اعراب با تعصب شدید به شعر و تاریخ و انساب و آداب خود پای‌بند بودند و تحقیر و ظلم را نسبت به ایرانیان و رومیان به منتهی درجهٔ شدت خود رسانده بودند، چون در روزگار عباسیان کم کم از حالت بدویت و

---

۱. فراهانی، ادیب‌الممالک در سال درگذشت محمد زکریای رازی گوید:

روانه گشت روانش بسال سیصد و بیست   بشاخسار جنان در جوار رحمت حق

(دیوان، ۸۴، چاپ وحید، تهران، ۱۳۱۲ هـ. ش.)

تنگ‌نظری بیرون آمدند و به شهرنشینی خو گرفتند، دانستند که غیر از شعر و **حداء**[1] شتر در دنیا علوم دیگری نیز وجود دارد، این بود که به اقتباس از علوم و آداب کشورهای غیرعربی پرداختند و هرکجا در مدارس «حران» و «جندی‌شاپور» و دیگر حوزه‌های علم دانشمندی و یا صاحب فضیلتی سراغ گرفتند، به دور خود جمع کردند و باصلات و عطایای بزرگ بنواختند.

در دوره منصور (۱۳۶-۱۵۸هـ.ق.) خلیفه عباسی چنانکه گفتیم کتابهای مهم نجوم و هیأت را به عربی ترجمه کردند که مهمترین آن‌ها یکی المجسطی (=Almageste)[2] بزرگترین یادگار هیأت قدیم، اثر بطلمیوس است. کتابهای طب و ریاضی در زمان هارون ترجمه شد و در دورهٔ مأمون کتابهای منطقی و فلسفی به زبان تازی درآمد. این روشی بود که در حوزه علمی بغداد بود. اما در شمال ایران ملوک خراسان که خود نیز سنی و مطیع خلفا بودند - و یا بظاهر اطاعت می‌نمودند - برای اقتداء از خلیفگان عباسی یا بسبب هم‌چشمی با آنها، حکیمان و عالمان بزرگ را به دربار خود دعوت کردند و در بزرگداشت آنان از هیچ چیز فروگذار نشدند و تا حدی که توانستند دورهٔ درخشان ساسانیان را از نو تجدید کردند. یکی ازکارهای مهم آنان این بود که به دستور آنها برخی کتابهای مهم تازی به فارسی درآمد - در این دوره تفسیر طبری و تاریخ طبری را ابوالفضل بلعمی (وفات، ۳۲۹هـ. ق.) وزیر دانشمند این دودمان و احتمالاً پسرش ابوعلی بلعمی به فارسی ترجمه کردند وکسانی که این دو کتاب را - ولو باجمال - خوانده باشند، خدمت سامانیان را به زبان پارسی در می‌یابند.

اما بزرگترین خدمات سامانیان به ایران، بل به تمدن جهان، این بود که ابن‌سینا و ابوریحان بیرونی و محمد زکریای رازی را تربیت کردند.

سامانیان مروج علم بودند

سامانیان که از سال ۲۷۹ هجری تا ۳۸۹ هجری یعنی صد و شصت سال و شش

---

۱. حداء= بضم اول = آوازی که شتران را بدان رانند (غیاث اللغات).

۲. المجسطی به معنی عظیم و باشکوه است. و اینکه در متون اسلامی آن را به «ترتیب» ترجمه کرده اند اشتباه است. مثلاً، سُبکی (طبقات الشافعیه، ۷۹/۸) که می گوید «المجسطی، لَفْظَةٌ یونانیّةٌ معناها بالعربیةِ: الترتیبُ».

ماه وده روز سلطنت کردند، نه تن امیر بودند که اول آنها اسماعیل بن احمد و معروف به «امیر عادل» (۲۹۵-۲۷۹ هـ. ق.) است و آخرینشان امیر ابوالفوارس، عبدالملک بن نوح است که در سال ۳۸۹ به سلطنت رسید و بیش از چند ماهی پادشاهی نکرد. بیشتر اهمیت سامانیان بدان سبب است که وزیران لایق و کاردان در زمان آنها به ظهور آمدند که معروفترین آنها ابوالفضل بلعمی سابق‌الذکر است. ولیکن بیشتر نظام دیوان سامانی و تشکیلات آن مرهون کفایت ابوعبدالله محمدبن احمد جیهانی (درگذشته ۳۰۶ هـ. ق.) وزیر نصربن احمد داشت که مردی حکیم و مدبر و آزادمنش بود[1] و او در باطن از آیین مانوی پیروی داشت و به اصطلاح در عداد «زنادقه» معدود بود و مثل همهٔ مانویان -که به آداب قدیم ایرانی کاملا آشنا و علاقمند بودند- برای ادارهٔ دیوان سامانی بسیاری از مراسم و تشکیلات ایران عهد ساسانی را درکارها داخل کرد و «بهمه ممالک جهان نامه‌ها نوشت و رسم‌های همه درگاه‌ها و همه دیوان‌ها بخواست که نسخت کردند و به نزدیک او آوردند، چون ولایت روم و ترکستان و چین و عراق و شام و مصر و زنج و زابل و کابل و سند و عرب و همه رسم‌های جهان به نزدیک او آوردند و او آن همه نسخت‌ها پیش نهاد و اندر آن‌ها نیک تأمل کرد و هر رسمی که نیکوتر و پسندیده‌تر بود برگزید و آن رسم‌های نیکو را بگرفت و فرمود تا همه اهل درگاه و دیوان حضرت بخارا، آن رسم‌ها استعمال کردند و به رای و تدبیر **جیهانی** همهٔ کار مملکت نظام گرفت.»[2]

بهمین سبب بود که بزرگان و امیران سامانی به هنرپروری و جمع کردن شاعران بزرگ و نویسندگان و عالمان و حکیمان عالیمقدار به دربار خود همت کردند. و شاعران بزرگی از قبیل رودکی (درگذشته ۳۲۹ هـ. ق.) و شهید بلخی (درگذشته ۳۲۵ هـ. ق.) و دانشمندانی همچون محمدبن زکریای رازی وابوریحان بیرونی و ابوعلی بن‌سینا را به دربار خود خواندند و آنها را گرامی داشتند. حال که اوضاع دوره سامانیان تا حدودی روشن شد، می‌پردازیم به شرح احوال امام محمد زکریای رازی و در ضمن اگر باز نیاز داشتیم به تاریخ این دودمان نظری می‌اندازیم.

---

۱. ابن خلکان، **وفیات الاعیان** ۲، ۱۹۴، چاپ تهران.

۲. گردیزی، **زین‌الاخبار**، ۱۹۴، چاپ عبدالحی حبیبی؛ و حموی، یاقوت، **معجم‌الادباء**، ۶۶/۳، که صریحاً گوید «... وکان الجیهانی ثنویاً یقولُ بالاثنینیة الاله: اله الخیر واله الشر!»

ابوبکر محمدبن زکریای رازی که «جالینوس العرب»[۱] لقب یافته، یکی از مشاهیر طبیبان و حکیمان و کیمیاگران ایران و عالم اسلام و یکی از مفاخر و نوابغ جهان است. رازی به قول بیرونی در اول شعبان سال ۲۵۱ در ری از مادرزاده شد.

چون از کودکی به کسب علوم شوقی وافر داشت، در همین شهر بزرگ به تحصیلات عمیق خود در فلسفه و ریاضیات و ادبیات و نجوم مشغول گشت و دور از حقیقت نیست که تحصیل کیمیا را در همین دوره جوانی در ری آغاز کرده باشد. در حدود ۳۵ سالگی به بغداد رفت[۲]. و به تکمیل معلومات خود در فلسفه و نجوم و سایر معارف پرداخت.

گویند که رازی در جوانی عودمی نواخته و آواز می‌خوانده و چون موی بر صورتش دمیده گفته است:

«هر آن آواز که از میان ریش و سبلت برون آید، پسندیده نباشد!»[۳]

کیمیا علم طب است نه...

ابوریحان بیرونی می‌گوید: اشتغال رازی به علم طب پس از دوران جوانی بود و نتیجهٔ رمدی بود که در چشمان او پدیدار آمد[۴]، و گویند: پیش کحالی[۵] رفت کحال گفت: معالجت تو موقوف است به پانصد دینار، که باید بدهی!

او آن مبلغ را به کحال داد، کحّال گفت: **کیمیا علم طب است نه آنک تو بدان مشغولی**[۶]! بدان سبب از کیمیا اعراض کرد و در تحصیل علم طب درایستاد و بغایتی

---

۱. قاضی صاعد اندلسی در کتاب **طبقات الامم** از رازی به عنوان: «طبیب المسلمین غیرمدافع» یاد کرده است. (دبور De Boer، **تاریخ الفلسفة فی الاسلام**، ۱۴۹، ترجمه دکتر ابوریده، قاهره، ۱۹۴۹).

۲. ابن ابی اصیبعه، **طبقات الاطباء**، ۴۱۴، چاپ بیروت.

۳. ابن خلکان، **وفیات الاعیان**، ۱۹۳/۲، چاپ تهران «کل غناء یخرج من بین شارب ولحیة لایستظرف!» دکتر محمود احمد الحفنی در مقدمه کتاب **الموسیقی الکبیر**، ۳، چاپ مصر، (بی‌تاریخ) اثر بزرگ فارابی، این مطلب را به فارابی نسبت می‌کند. ولی مأخذ آن را نشان نمی‌دهد.

۴. **رسالة للبیرونی**، ۷۱

5- Oculist; Ophthalmologist [= چشم پزشک].

۶. شهرزوری، **تراجم الحکماء**، ۱۳۱/۲ «هذا هوالکیمیاء لاماذهبت الیه!» و همین داستان را مرحوم ادیب‌الممالک فراهانی بنظم درآورده است. (دیوان، ۴-۸۳، چاپ وحید).

رسید که تصانیف او در آن علم ناسخ تألیف متقدمان گشت»[۱]. صاحب طبقات الاطباء و شاید به تبع وی ابن خلکان گفته‌اند: استاد او در طب ابوالحسن علی بن ربن الطبری است[۲]. لیکن این قول درست نمی نماید، زیرا علی بن ربن تا ۲۲۴ هجری که سال اسارت مازیار بن قارن است، دبیر او بود. و بعد از آن به بغداد رفت و میان این تاریخ و تاریخ ولادت محمدبن زکریاء ۲۷ سال فاصله است و چون رازی به تصریح ابوریحان و ابن ابی اصیبعه طب را در سنین کبر فراگرفت، باید بر این بیست و هفت سال، دست کم، بیست و پنج دیگر بیفزاییم. و بسیار بعید به نظر می‌رسد که «علی بن ربن» تا این غایت که مصادف با اواسط نیمه دوم قرن سوم می‌شود، زنده مانده باشد[۳].

گفته‌اند زمانی که رازی وارد بغداد شد؛ جهت مشاهده بیمارستان عضدی به آنجا رفت. در آنجا به پیرمردی داروساز (صیدلانی) برخورد و از او دربارهٔ داروها و این که نخستین دارو کدام بوده سؤال کرد و پیرمرد در جواب، چند نوع گیاه و از آن جمله «حی العالم» را ذکر کرد. و نیز در نوبت دیگر وارد این بیمارستان شد، تازه مولودی را دید که دارای دو صورت بود و یک سر! و از پزشکان سبب آن را پرسید و آن‌ها او را از سبب آن خبر دادند و او همواره از این سؤالات می‌کرد و جواب‌های آنان را به لوح دل می‌نوشت، تا این که تصمیم کرد طب را فراگیرد و پیوسته در این هدف کوشید تا بدانجا که «جالینوس عرب» لقب یافت[۴].

و بعضی از مورخان گفته‌اند که خود رازی از جمله کسانی بود که جهت بنای بیمارستان عضدی گرد آمده بودند و گفته‌اند عضدالدوله دیلمی (حکومت ۳۷۲-۳۳۸هـ. ق.) با رازی مشورت کرد که بیمارستان را در چه ناحیه‌یی بنا کنند و رازی به یکی از غلامان خویش دستور داد که در دو جانب بغداد پاره گوشتی بیاویزد، سپس دقت کرد که در کدام یک از آن دو سو، گوشت زود تغییر نمی‌یابد و بدبو نمی‌شود، پس اشارت کرد که بیمارستان را در آن ناحیه بنا کنند و آن موضعی است که بیمارستان را در آن بنا نهادند.

---

۱. رسالة للبیرونی، ۷۱.
۲. ابن ابی اصیبعه، **طبقات**، ۴۱۴ چاپ بیروت؛ و ابن خلکان **وفیات الاعیان**، ۱۹۴/۲، چاپ تهران.
۳. حموی، یاقوت، **معجم البلدان**، ۵۰۶/۳.
۴. ابن ابی اصیبعه، **طبقات الاطباء**، ۴۱۳، چاپ بیروت.

و نیز گفته‌اند زمانی که عضدالدوله «بیمارستان عضدی» را بساخت، قصد کرد که جمعی از پزشکان فاضل و سرشناس درآنجا باشند و برای این کار دستور داد صورت اطبای بغداد و مضافات و حوالی آنرا برای او آورند، که حدود صد نفر بودند و او از آن میان نزدیک به پنجاه نفر راکه استادی و مهارت آنها را در صناعت پزشکی مسلم می‌دانست، برگزید که رازی نیز جزو آن‌ها بود. و سپس از میان آن‌ها به ده نفر اقتصادی ورزید که باز رازی در میان آن‌ها بود و از آن ده نفر به سه نفر کفایت کرد که باز رازی در میان آن‌ها بود و سپس بر او معلوم شد که رازی افضل آن‌هاست، از این‌روی او را رئیس و سرپرست بیمارستان عضدی قرار داد.

ولی همانطور که خود صاحب طبقات‌الاطباء هم ذکر کرده این قول صحیح نیست زیرا مدت حکومت عضدالدوله از ۳۳۸ هجری تا ۳۷۲ بوده و وفات رازی به اصح اقوال در سال ۳۲۰ هجری، پس همزمان بودن محمد زکریای رازی با عضدالدوله دیلمی به هیچ وجه صحیح نتواند بود. جز اینکه می توانیم گفت: رفت و آمد رازی به این بیمارستان پیش از زمانی بوده، که عضدالدوله آنرا تجدید بنا کرده است[1]، و یا طبیبِ دیگری جز رازی این مسؤولیّت را داشته است.

معلم رازی در فلسفه

معلم رازی را در فلسفه بدرستی نمی‌دانیم کیست، ولی ابن‌الندیم گفته که مردی بنام «البلخی» که در بلاد مختلف سیر می‌کرده استاد رازی در فلسفه بوده و خود او مدعی است که کتابهای متعددی به خط «بلخی» دیده است، و نیز در عصر او آثار «البلخی» در خراسان سخت معروف بوده است[2]. با این که اکثر بزرگان علم، مقام رازی را در طب و ادب و دیگر فنون ستوده‌اند، ولیکن جماعتی از مشاهیر فلسفه و دین وی را تخطئه کرده‌اند. مثلاً قاضی صاعد اندلسی در کتاب **التعریف بطبقات الامم** می‌گوید: رازی در علم الهی مهارتی نداشت و غرض نهایی آن علم را نفهمیده بود، و از این روی، اندیشه‌های او در علوم عقلی پریشان و مضطرب است چون که از

---

۱. ابن ابی اصیبعه، **طبقات**، ۴۱۵، چاپ بیروت؛ آشتیانی، اقبال، **تاریخ ایران**، ۱۵۲، ۱۳۳۸ هـ. ش. (برای مدارس متوسطه).

۲. ابن ندیم، **الفهرست**، ۴۳۰ «... وکان یقول انه قرأالفلسفة علی البلخی... و هذا کان من اهل بلخ یطوف البلاد و یجول الارض... و قیل ان بخراسان کتبه موجودة».

عقاید سخیف پیروی می‌کرد و مذاهب نادرست را بخود باز می‌بست، و قومی را مذمت می‌کرد که نه غرض آنها را می‌فهمید و نه به مقصد آنها راه یافته بود؛ و دلیل این امر آن بود که استاد او در فسفه «بلخی» بوده و این شخص چندان بضاعتی در فلسفه نداشته، زیرا غالب اوقات در بلاد گردش می‌کرده و خود را حکیم جلوه می‌داده است[۱]. نیز ابن سینا و ناصرخسرو شاعر بزرگ و داعی معروف اسماعیلی او را تخطئه کرده‌اند که بعداً در این باره صحبت خواهیم کرد. ابوالحسن شهید بن حسین بلخی (درگذشتهٔ ۳۲۵ هـ. ق.)[۲] شاعر نیز اگر چه روش رازی را در علم می‌پسندیده وکتابهایی نیز در آن باره نوشته بود، ولی وی را نقض هم کرده و رازی نیز بدانها پاسخ داده است.

به هر حال چون رازی در علوم، به ویژه در طب تبحری بکمال یافت، به خدمت ابوصالح منصوربن اسحق سامانی حاکم ری درآمد و بزودی سرپرستی و ریاست بیمارستان ری را به عهده گرفت. چند سال بعد در بغداد همین شغل را عهده‌دار آمد - اما این که چند سال و چه مدت در بغداد بوده به درستی معلوم نیست، زیرا طبیبی به عظمت و مقام و شهرت وی، هماره مورد دعوت پادشاهان و امیران معاصر خویش قرار می‌گرفته است. ولی قدر مسلم این است که در هیچیک از دربارها مدت مدیدی اقامت نکرده و قسمت اعظم حیات خویش را در ری که زادگاه وی، و از شهرهای بزرگ اسلامی بشمار می‌آمده، گذرانیده است.

آیا رازی در دربار امیر منصوربن نوح بن نصر بوده؟

از جملهٔ دربارها که گفته‌اند رازی بدانجا رفته، دربار منصوربن نوح سامانی است که نظامی عروضی در چهار مقاله آن را چنین نقل کرده است:

«... از ملوک آل سامان [امیر منصوربن نوح بن نصر] را عارضه‌یی افتاد که مزمن گشت و بر جای بماند. و اطباء در آن معالجت عاجز ماندند. امیر منصورکس فرستاد و محمدبن زکریاء رازی را بخواند بدین معالجت. او بیامد تا به آموی، و چون بکنار

---

۱. ابن ابی اصیبعة، **طبقات الاطباء**، ۱۱۶، چاپ بیروت.

۲. ابن ندیم، **الفهرست**، ۴۳۰ «... و کان فی زمان الرازی رجل، یعرف بشهید بن الحسین... یجری مجری الفلسفة فی‌العلم... ولکن بینه و بین الرازی مناظرات، ولکل واحد منهما نقوض علی صاحبه.»

جیحون رسید و جیحون بدید، گفت: من در کشتی ننشینم، قال‌الله تعالی: [ولا تُلْقُوا بایدیکم الی التهلکة][1]، خدای تعالی می‌گوید: که خویشتن را بدست خویشتن در تهلکه میندازید، و نیز همانا از حکمت نباشد به اختیار در چنین مهلکه نشستن، و تا کس امیر به بخارا رفت و باز آمد، او کتاب **منصوری** تصنیف کرد و بدست آن کس فرستاد، و گفت: من این کتابم و از این کتاب مقصود او بحاصل است، به من حاجتی نیست. چون کتاب به امیر رسید رنجور شد، پس هزار دینار بفرستاد و اسب خاص و ساخت، و گفت:

«همه رفقی بکنید، اگر سود ندارد دست و پای او ببندید و در کشتی نشانید و بگذرانید. چنان کردند و خواهش به او درنگرفت. دست و پای او بستند، و در کشتی نشاندند، و آنگه دست و پای او بازکردند و جنیبت[2] با ساخت در پیش کشیدند. و او خوش طبع پای در اسب گردانید و روی به بخارا نهاد. سؤال کردند که: ما ترسیدیم که چون از آب بگذریم و ترا بگشاییم به ما خصومت کنی. و تو را ضجر[3] و دلتنگ ندیدیم. گفت: من دانم که در سال بیست هزار کس از جیحون بگذرند و غرق نشوند و من هم نشوم، لیک ممکن است که شوم، و چون غرق شوم تا دمن قیامت گویند: ابله مردی بود محمدزکریا که به اختیار در کشتی نشست تا غرق شد، و از جملهٔ ملومان[4] باشم نه از جمله معذوران. چون به بخارا رسید، امیر در آمد و یکدیگر را بدیدند و معالجت آغاز و مجهود بذل کرد، هیچ راحتی پدید نیامد. روزی پیش امیر درآمد و گفت: فردا معالجتی دیگر خواهم کردن، اما در این معالجت فلان اسب و فلان استر خرج می‌شود. و این دو مرکب معروف بودند در دوندگی؛ چنانکه شبی چهل فرسنگ برفتندی. پس دیگر روز امیر را به گرمابهٔ **جوی مولیان** درآورد بیرون از سرای و آن اسب و استر را ساخته و تنگ کشیده بر در گرمابه بداشتند. و رکاب‌داریْ غلام خویش را بفرمود، و از خدم و حشم هیچکس را به گرمابه فرو نگذاشت. پس ملک را در گرمابه میانگین بنشاند و آب فاتر[5] بروهمی ریخت و شربتی که درست کرده بود چاشنی کرد و بدو داد تا بخورد، و چندانی بداشت که اخلاط را در مفاصل

---

۱. بقره، ۲/ آیه ۱۹۵.
۲. جنیبت = اسب یدکی
۳. ضَجر = بفتح اول و کسر دوم = دلتنگ و رنجور
۴. ملومان = سرزنش شدگان
۵. فاتر = نیم‌گرم.

نضجی پدید آمد. پس برفت و جامه در پوشید و بیامد در برابر امیر ایستاد و سقطی[1] چند بگفت که: ای کذا و کذا! تو بفرمودی تا مرا ببستند و درکشتی افگندند و در خون من شدند؟ اگر به مکافاتِ آن، جانت نبرم نه پسر زکریاام! امیر به غایت در خشم شد واز جای خویش درآمد تا بسر زانو، محمد زکریاکاردی برکشید و تشدید زیادت کرد. امیر یکی از خشم و یکی از بیم، تمام برخاست و محمدزکریا چون امیر را بر پای دید برگشت و ازگرمابه بیرون آمد. او و غلام هر دو پای به استر گردانیدند و روی به آموی نهادند. نماز دیگر از آب بگذشت و تا مرو هیچ جای نایستاد. چون به مرو فرود آمد نامه‌یی نوشت به خدمت امیر که: «زندگانی پادشاه دراز باد، در صحت بدن و نفاذ امر، خادم علاج آغاز کرد و آنچه ممکن بود بجای آورد، حرارت غریزی با ضعفی تمام بود و به علاج طبیعی درازکشیدی، دست از آن بداشتم و به علاج نفسانی آمدم و به گرمابه بردم و شربتی بدادم و رهاکردم تا اخلاط نضجی تمام یافت، پس پادشاه را به خشم آوردم تا حرارت غریزی را مدد حادث شد و قوت گرفت و آن اخلاط نضج پذیرفته را تحلیل کرد. و بعد از این صواب نیست که میان من و پادشاه جمعیتی باشد...» تا آخر داستان[2].

سخن نظامی عروضی درست نیست

اما باید دانست که این حکایت از اول تا به آخر مجعول است! چه بنای آن بر امری باطل است و آن معاصر بودن امیر منصور بن نوح بن نصر است با محمدبن زکریای رازی و حال آن که سلطنت منصور از سال ۳۵۰ یا ۳۵۵ است تا ۳۶۶ هـ. و وفات محمدبن زکریای رازی در سال ۳۱۱ یا ۳۲۰، و نمی‌توان گفت: شاید مصنف یا ناسخ در اسم منصور اشتباه کرده‌اند و مقصود یکی دیگر از ملوک سامانیهٔ سابق بر منصور بوده است، چه بنای این حکایت بر اسم منصور است، زیراکه مصنف گوید: چون محمد زکریای رازی خود نخواست نزد پادشاه رود کتاب «منصوری» را تصنیف کرد و بدست آنکس فرستاد و گفت: «من این کتابم... الی آخر...»[3] و این

۱. سقط بر وزن سبد = دشنام؛ ناپسندیده.
۲. نظامی عروضی، چهار مقاله، ۱۱۶، چاپ آقای دکتر معین.
۳. «حواشی» چهار مقاله، مرحوم علامه قزوینی، ۴۰۱، چاپ معین.

جانب[۱] ضمن مرور کتاب‌های رجال بویژه **معجم‌الادبای** یاقوت برخورده است به این نکته که اصلا این واقعه مربوط به رازی نیست بلکه مربوط به فرمانروا و صاحب خراسان و ابوزید بلخی بوده، و نویسندهٔ چهار مقاله مانند بی‌دقتی‌های دیگر خود، ابوزید بلخی را به محمد زکریای رازی اشتباه کرده است[۲].

بنحو اجمال از احوال زندگانی و حیات رازی سخن گفتیم و بیش از این در این باره دراز نمی‌کشیم که هم ملالت می‌آورد و هم این که حجم کتاب زیاد می‌شود. حال افکار و اکتشافات علمی رازی را تحت سه عنوان مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۱. رازی از نظرگاه فلسفه.

گفتیم که روزگار رازی، دوران تسلط افکار یونانیان و انتقال آن در حوزهٔ ایمانیان اسلام بود، بدین معنی که در اواخر سدهٔ دوم و اواسط سدهٔ سوم، مبلغ کثیری از کتاب‌های فلسفی ارسطو و نوافلاطونیان و عالمان اسکندرانی به عربی ترجمه شده و مورد مطالعهٔ متفکران قرارگرفته بود. و چون نویسندگان این کتابها و رساله‌ها، بویژه ارسطو، کتابهای خود را با اسلوبی متین و عباراتی دقیق به رشته تحریر درآورده بودند، توجه محققان اسلامی بسوی آن‌ها معطوف شد و دورهٔ مأمون -که او را «حکیم آل‌عباس» لقب داده‌اند - بحث و جدل و مباحثات عقلی رونقی بسزا یافته بود چنانکه خود خلیفه نیز در بیشتر مباحثات حضور می‌یافت، و لذا افکار فلسفی ارسطو بحق یا ناحق در میان اندیشمندان اسلامی به عنوان اصول مسلم و متبع بشمار آمد و همانند قرون وسطی مسلمانان منورالفکر هم می‌گفتند: «استاد چنین می‌گوید.»[۳]

بنابراین، در چنین وضعی اگر کسی برمی‌خاست و می‌گفت: این اصول که شما

---

۱. یعنی نویسندهٔ کتاب، علی اصغر حلبی.

۲. مقدسی، **احسن التقاسیم**، ۴؛ و حموی، یاقوت، **معجم‌الادباء**، ۸۳/۳. عبارت هر دو مأخذ تقریباً یکی است ولی از آن یاقوت روشن‌تر است، و عین آن اینست: «... و قرأت فی **کتاب البلدان** لابی عبدالله البشاری (المقدسی) أن صاحب خراسان استدعاه الی بخاری لیستعین به علی سلطانه، فلما بلغ جیحون و رأی تغطمط امواجه و جریة مائه وسعة قطره کتب الیه: ان کنت استدعیتنی بلغلک من صائب رأیی فانی ان عبرت هذا النهر فلست بذی رأی و رأیی یمنعنی من عبوره، فلماقرا کتابه عجب منه وامره بالرجوع الی بلخ...»

۳. فروغی، محمدعلی، **سیر حکمت در اروپا**، ۱۳۵/۱، چاپ اول.

برای فکر بشر وضع کرده‌اید و یا از دیگران گرفته‌اید و حل تمام مشکلات فکری بشر را بدان‌ها باز بسته‌اید، قطعی و قانع کننده نیست، از او قبول نمی‌کردند سهل است که او را متهم به مخالف خوانی و بدعت آوری هم می‌کردند، همچنانکه رازی را متهم کردند.

- سنت‌شکنی رازی

اما رازی این کار را کرد، کاری که بس عظیم و خطیر بود؛ کاری که باعث شد بزرگان معاصر و آیندگان بر ضد او قیام کنند. نتیجهٔ همین اقدام رازی بود که ابن سینا او را **متطبب** گفت و با حدت هر چه تمامتر ورود او را در مباحث فلسفی ناروا دانست. ابوحاتم رازی وی را **ملحد** خواند، ناصرخسرو داعی بزرگ اسمعیلیه او را **نادان و جاهل و غافل و مهوس**[1] **و بی‌باک** نامید. **ابن حزم** سخنان او را از قبیل **دعاوی و خرافات بی‌دلیل** شمرد، **موسی‌بن میمون** افکار فلسفی او را **هذیانات** قلمداد کرد. ولی بالاتر از همه داوری ابن‌سینا بود. ابوریحان بیرونی (درگذشته ۴۴۰ هـ. ق.) دانشمند معاصر ابن سینا هجده سؤال علمی مختلف از ابن‌سینا کرده که در برخی کتب، از جمله **نامهٔ دانشوران**[2] آمده است. در ضمن یکی از آن سؤالها که بیرونی از آراء رازی استفاده کرده بود، شیخ در جواب او گفت: «گویی تو این اعتراض را از محمدبن زکریای رازی آن متکلف فضولی گرفته‌ای که بر الهیات شرحها نوشت و از حد خود تجاوز کرد و نظر در شیشه‌های بول بیماران را فروگذاشت، لاجرم خود را رسوا کرد و جهل و نادانی خود آشکار ساخت...»

دفاع ابوریحان از رازی

اما **بیرونی** که خود از افکار رازی در رد بر مشائیان و اهل جزم استفاده کرده بود، همواره از رازی دفاع می‌کرد. مثلا یکی از آن موارد این است که متکلمان گویند:

جسم از اجزاء لایتجزا مرکب است ولی حکیمان آن را قبول ندارند و اجسام را الی غیرالنهایه قابل انقسام می‌دانند، بیرونی می‌گوید ابن سینا چون خواسته بر متکلمان رد بنویسد از افکار رازی در این باب استفاده کرده است.

«این جواب را بوعلی از محمدبن زکریای رازی فرا گرفته، و اگر محمدبن زکریا

---

۱. مهوس، بر وزن مؤثر = هوسباز، صاحب هوس؛ ابله (**فرهنگ معین**).

۲. این «پرسش‌ها و پاسخ‌ها» را اخیراً آقایان دکتر مهدی محقق و دکتر سیدحسین نصر چاپ کرده‌اند.

متکلفی فضولی است چگونه از وی متابعت می‌کند[۱]؟!»

کتاب‌ها و رسائلی نیز در دورهٔ خود او و بعد از وفاتش در رد او نوشتند و او را به زندقه و کفر منسوب کردند، اما خود این انتقادها و نسبت‌های اغراق‌آمیز نشان می‌دهد که افکار و آراء و انتقادات او اهمیتی فراوان داشته و هر متفکری برای آن که آرای خویش را به کرسی بنشاند مجبور و ملزم بوده که اول از اشکالات رازی در فلسفه جواب بگوید.

حال به بینیم آن افکار و ایرادات رازی چه بوده است که این همه موجب برانگیختگی افکار عمومی برضد او شده است.

الف - اعتقاد به قدماء پنجگانه

رازی معتقد بود که پنج قدیم است یعنی از روزیکه جهان بوده این پنج چیز نیز بوده‌اند، و آن‌ها عبارتند از آفریدگار - نفس کلی - هیولای نخستین - مکان مطلق یا خلاء - دهر یا زمان مطلق[۲].

بعضی از محققان گفته‌اند که رازی اعتقاد به قدماء پنجگانه را از حرانیان گرفته است. لیکن درست آن است که عقیده مذکور بعد از رازی بین حرانیان راه یافته است[۳].

ابوریحان بیرونی گفته که رازی این عقیده را از یونانیان گرفته است. صحیح آن است که ابن حزم درکتاب **الفصل** گفته: «مجوس را اعتقاد بر این است که خالق عالم: یعنی اورمزد و ابلیس: یعنی اهرمن وگاه: یعنی زمان و جای: یعنی مکان و خلاء و توم: یعنی جوهر یا هیولی یا سرشت یا خمیره، پنج قدیمند.» قول مسعودی نیز دربارهٔ عقیدهٔ مجوسان قول مذکور را تأیید می‌کند[۴] و از اینجا می‌توان حدس زد که شاید رازی تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی قدیم ایرانیان قرارگرفته است.

ابن حزم در رد این عقیده رازی رساله‌یی نوشته و پنج قدیم معتقد مجوسان راکه

---

۱. دهخدا، علی‌اکبر، **شرح حال نابغه شهیر ایران**، ۵۰، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۲ هـ. ش.

۲. بیرونی، ابوریحان، **تحقیق ماللهند**، ۱-۲۷۵. چاپ حیدرآباد، ۱۹۵۸.

۳. دکتر صفا، ذبیح‌الله، **تاریخ علوم عقلی**، ۱۶۹، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱ هـ. ش.

۴. عین عبارت مسعودی اینست: «... و ما یذهبن فی خمسة القدماء عندهم: (اورمزد) و هوالله عزوجل، و (اهرمن) و هوالشیطان الشریر، و (گاه) و هوالزمان و (جای) هوالمکان و (هوم) [ظ: توم] و هوالطینة و الخمیر...» (**التنبیه و الاشراف**، ۹۳، چاپ لایدن، ۱۸۹۳ م).

رازی هم از آن پیروی کرده بود مردود دانسته است.

از این پنج قدیم که گفتیم: دو قدیم حی و فاعلند و آن دو «خالق» و «نفس کلی» هستند و یکی حیات ندارد و منفعل است و آن «هیولای» اول است که جمیع اجسام موجود در عالم هستی از او پدیدار آمده است و دو قدیم دیگر یعنی «خلاء» و «دهر» نه حی‌اند و نه فاعلند[1].

ب - ایجاد شدن عالم از صانع حکیم

در مورد ایجاد شدن عالم از صانع حکیم رازی گوید که: بیکی از دو وجه ممکن است صورت پذیر باشد. یا به «طبع» و یا به «اراده»، اگر به طبع باشد، لازم است که مطبوع، محدث باشد، و از اینجا نیز لازم می‌آید که صانع هم محدث باشد، زیرا میان موجودی که به طبع موجد ایجاد شده باشد با موجد فاصله متناهی خواهد بود ولیکن اگر بخواست و اراده صانع از ارادهٔ نیافریدن به ارادهٔ آفریدن بیاید می‌بایست قدیم دیگری با وی بوده باشد که او را بدین فعل راه نماید و آن قدیم دیگر نفس است و از اینجا برمی‌آید که رازی عالم را محدث می‌پندارد، برخلاف ارسطو که عالم را به مقایهس با قدم خالق هم قدیم می‌داند.

۲. اخلاق از نظر رازی

رازی، عقاید خود را در اخلاق بهتر از همه، در دو کتاب «السیرة الفلسفیة» و «الطب الروحانی» یا «طب النفوس» بیان کرده است. در رسالهٔ السیرة الفلسفیة که توسط «پاْول کراوس»[2] چاپ شده و مرحوم عباس اقباس آشتیانی آن را به فارسی ترجمه کرده، رازی کسانی را که به انزوا و گوشه‌نشینی میل دارند و به مواجهه با مردم و آمیزش با آن‌ها رغبت نشان نمی‌دهند - و حتی خود رازی را هم به سبب خلطه و آمیزش با مردم و تصرف در وجوه معاش ملامت می‌کنند - به باد انتقاد می‌گیرد و همچون پیشوای فیلسوفان سقراط می‌گوید: حکیم کسی است که در میان مردم بسر برد و در عین اینکه قناعت می‌کند از اموری که موجب تشویش و برانگیخته شدن درد و الم می‌شود پرهیز کند.

مبنای عقاید رازی در اخلاق بر لذت و الم استوار است. اما رازی لذت را امری

۱. بیرونی، تحقیق ماللهند، ۱-۲۷۵ چاپ حیدرآباد

2. Paul Kraus.

وجودی نمی‌داند و معتقد است که: لذت عبارت از برگشت نفس است به حالت طبیعی خود بعد از خروج از آن، و یا خلاص از الم و درد، و این برخلاف قول ارسطوست، زیرا ارسطو - همچنانکه فیلسوفان اسلام نقل کرده‌اند - لذت را امری وجودی می‌داند. ناصرخسرو در بیان عقیده رازی گوید: «قول محمد زکریا آن است که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت بر اثر رنج، و گوید: حالی که آن نه لذت است و نه رنج است آن طبیعت است و آن به حس بازیافته نیست.»[1]

الف - توضیح بیشتر دربارهٔ لذت

برای تفهیم بیشتر این مطلب ناچار از توضیحی هستیم و آن این است که: اغلب حکیمان و صاحبنظران خواسته‌اند برای ذات باری اثبات لذت و سرور و ابتهاج کنند. ولی بیشتر متکلمان آن را رد کرده‌اند. حکیمان می‌گویند: «هر خیری مؤثر است و ادراک مؤثر از آن حیث که موثر است حب است و حب وقتی که به حد افراط رسید از آن به عشق تعبیر می‌کنند. چون ادراک به حد کمال رسید و مدرک در ادراک خیر، برترین درجات را پیدا کرد، عشق بسرحد کمال می‌رسد و ادراک تمام، که در این مورد مقصود از آن ادراک کمال خداوند یعنی کمال حقیقی منحصر به فرد است، صورت تمامیت نمی‌یابد مگر آنکه به وصول تام مقرون باشد، پس عشق کامل با وصول کامل توأم و حاصل آن منتهی درجه لذت و ابتهاج است و عشق حقیقی عبارت باشد از ابتهاج به تصور حضور ذات آن چیزی که مورد عشق قرار گرفته. خداوند، از ادراک ذات و کمال خود لذت می‌برد، چه ادراک کمال یا لذت است و یا موجب لذت، خدای بزرگ کاملترین موجودات و ادراک او کاملترین ادراکات یعنی در حد عشق حقیقی است و این که عالم را خلق کرده به جهت التذاذی است که از این فعل می‌برده و با این که قبل از خلقت عالم، از آن جهت که خود را به ایجاد جهان قادر می‌دانسته ملتذ بوده، باز چون لذت فعل از لذت قدرت قوی‌تر است، عالم را خلق فرموده است و در اخبار نبوی نیز دلائلی بر اثبات سرور برای ذات باری تعالی هست[2].

---

۱. ناصرخسرو، زادالمسافرین، ۱۲۳، چاپ برلین، ۱۳۴۱ هـ. ق.

۲. شرح اشارات، مقصد هشتم، چاپ سلیمان دنیا، ۲۶۱-۲۶۳؛ آشتیانی، اقبال، خاندان نوبختی ۸-۱۷، چاپ اول.

ب - بَهجت چیست؟

این قول یعنی اثبات لذت و سرور برای خداوند، قول حکیمان است منتهی به جای لذت و سرور که از کلمات متعارفه و مورد استعمال آن بیشتر در باب انسان است، احتراز می‌کرده و به جای آن کلمه **ابتهاج** را بکار می‌برده‌اند. چنانکه ابن‌سینا نمط هشتم اشارات را که در آن از لذت بحث کرده «**فی البهجة و السعادة**» نام‌کرده است و ذات باری را **أجل مبتهج**[1] یعنی برترین بهجت‌مندان خوانده است، اما جمهور متکلمان با حکیمان در این باب موافقت نداشته‌اند و اثبات «ابتهاج» را برای خدا به منزلهٔ اثبات نقصی برای او می‌دانسته و می‌گفتند که لذت از توابع اعتدال مزاج است و نسبت دادن آن به خداوند که فاقد متبوع آن یعنی مزاج است، درست نیست. گذشته ازین، اگر لذت را قدیم یا حادث بدانیم در شق اول با ازلی بودن خدا منافات پیدا می‌کند و در شق ثانی خداوند را در محل حوادث قرار می‌دهد و این هردو باطل و دور از صواب است!

با وجود این اعتراض، بعضی از متکلمان و بسیاری از حکیمان به اعتراضات مذکور جواب گفته و با دلایل عقلی و نقلی به اثبات سرور و ابتهاج بلکه غم والم برای ذات باری تعالی پرداخته‌اند و «ابوشعیب» از معتزلیان قدیم به استناد بعضی آیات قرآنی سرور و غم و رشک و اسف را برای خداوند ثابت می‌دانسته است. ولی سایر متکلمان آن‌ها را بوجوه دیگر تأویل می‌کرده‌اند. و حجةالاسلام محمد غزالی از متکلمان اشعری ازکسانی بوده که اثبات لذت را برای خداوند جایز می‌دانسته‌اند[2].

حال که این موضوع تا حدودی روشن شد، گوییم یکی دیگر ازکسانی که رازی را در باب لذت رد نوشته شیخ ابواسحاق ابراهیم نوبختی بوده که کتاب [الیاقوت] او را علامهٔ حلی (۷۲۶-۶۴۸) شرح کرده و آن را **انوارالملکوت فی شرح الیاقوت** نامیده است.

شیخ ابواسحق درکتاب «ابتهاج» که به دست ما نرسیده و نیز درکتاب **الیاقوت** در باب لذت و الم عقیده رازی را نقل وردکرده است و اگر چه اسم محمد زکریا در متن کتاب یاقوت مذکور نیست، ولی علامه حلی در شرح کتاب به تعلق آن به امام محمد

۱. ابن‌سینا، **اشارات**، چاپ دانشگاه، تصحیح مرحوم محمود شهابی، ۱۴۹-۱۴۴.

۲. ابن ابی‌الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ۱۱۸-۲۹۷؛ آشتیانی، **خاندان نوبختی**، ۹-۱۷۸، چاپ اول، ۱۳۱۱ هـ. ش.

زکریای رازی اشاره می‌نماید و نیز ابن القفطی در اخبار الحکماء در شرح حال فورون Pyrrohon[۱] [=لذی = لَذت‌گرای]می‌گوید: «از جمله کسانی که به مذهب فورون تصنیف کرده‌اند محمدبن زکریای رازی است، زیرا او به سبب رأی ضعیفی که داشت به شدت از روش ارسطو منحرف شده بود.»[۲]

- ابواسحق نوبختی درکتاب یاقوت می‌گوید: «اَلم، ادراک چیزهای منافی طبع و لذت ادراک چیزهای ملایم طبع است، و دوری از الم مانند لذتی که انسان از دیدار صورت زیبایی به او دست می‌دهد نیست.»[۳]

جزء اول این عبارت تعریف لذت و الم است مطابق رأی جمهور حکماء و معتزله و جزء بعد از آن قول رازی است که ابواسحق با آوردن شاهدی آن را رد می‌کند، می‌گوید:

لذت گاهی هم بدون آن که المی بر آن سابق شده باشد بوجود می‌آید چنانکه اگر صورت زیبا به کسی بنمایند، بدون آنکه سابق دچار درد اشتیاق شده باشد از دیدار آن لذت می‌برد و در این صورت دیگر لذت، راحت از رنج و خلاص از الم نیست.

چنانکه برخی گفته‌اند: محمد زکریا مقاله‌یی جداگانه هم در شرح لذت نوشته بوده و در آن گفته: که لذت یکی از انواع راحت و در ذیل آن داخل است. اما چون این مقاله مورد پسند متکلمان و بعضی از حکیمان واقع نشد در زمان حیات خود وی مورد ایرادِ معاصران شد که از آن جمله ابوالحسن شهید بن حسین بلخی حکیم، و شاعر شیرین سخن فارسی که در سال ۳۲۵ وفات کرده، ردی بر رازی نوشت و رازی آن رد را در رساله‌یی بنام کتاب **فی النقص علی علی‌بن شهید البلخی فی امر اللذة**[۴] جواب گفت.

---

۱. برای اطلاع علمی از افکار فلسفی فورون (پیرون) طالبان نگاه کنند به کتاب نفیس: تاریخ، فلسفه ۱/۴-۴۱۳، تألیف Frederick Copleston چاپ لندن، سال ۱۹۶۶.

۲. ابن القفطی، اخبار الحکماء، ۱۷۱، چاپ مصر. «... و فرقة فورون... یعرفون باصحاب اللذه... و ممن صنف فی ذلک محمدبن زکریا الرازی لانه کان شدیدالانحراف عن ارسطو طالیس لرأی ضعیف یراه.»

۳. خاندان نوبختی، ۱۸۵ «الالم ادراک المنافی و اللذة ادراک الملایم، و لیس الخلاص عن الالم کلذة المبصر مبتدأ بصورة جمیلة.»

۴. ابن ابی‌اصیبعة، عیون الابناء، ۴۲۵.

تشبه بخدا

رازی با پیروی از افلاطون که می‌گفت: فلسفه عبارتست از تشبه بخدا به اندازه توانایی انسان، عقیده داشت که چون خدا عادل و مهربان و رحیم است ما نیز باید چنان باشیم و درکتاب «طب النفوس» که در بیست فصل پرداخته تمام این وظایف را به شرح، نوشته و گفته: که باید در امور، از عقل یاری بجوییم و از هواجس و پلیدیهای نفسانی دوری بجوییم و عیوب خود را بشناسیم و از دروغ و شرابخورگی برحذر باشیم و در همخوابگی افراط نکنیم و در دخل و خرج موازنه برقرارکنیم و در حفظ منافع همگنان - جز بدکاران و ظالمان - کوشا باشیم.

۳. عقیده رازی دربارهٔ دین

رازی چون طبیب بود و اهل استقراء و تجربه و مشاهده، بالطبع با مشائیان و پیروان ارسطو میانه خوبی نداشت. از این گذشته رازی - برخلاف بعضی از حکیمان و متکلمان - هیچ وقت نمی‌توانست قبول کند که می‌توان دین را با فلسفه سازگار کرد، در نظر رازی و هر شخص منصف دیگر حکمت یونانیان را با عقیدهٔ ایمانیان موافق نمی‌توان ساخت، آخر راه آن نص و خبر است و راه این عقل و نظر، و تفاوت از زمین تا آسمان است. از آن گذشته، رازی در تمام مذاهب به دیده انتقاد نگریسته و برای بعضی از آنها از قبیل: دیصانیه و محمره و مذاهب غالیهٔ شیعه به شدت رد نوشته، چنان که برای اظهار مخالفت خود با تمام ادیان کتاب «**النبوات**» را که به «**نقض الأدیان**» معروف است و نیز «**حِیَل المتنبین**» معروف به **مخاریق الانبیاء** را نوشت، البته از این دو کتاب فعلا اثری نمانده ولی داعی بزرگ مذهب اسمعیلی ابوحاتم رازی (وفات ۳۲۲) مؤلف کتاب **أعلام النبوة** از آن نامبرده و اصول مناظره خویش را با محمد زکریای رازی ذکر کرده که در ضمن آن اصول عقاید رازی را هم بیان می‌دارد[۱]. اما خلاف رأی کسانی که معتقدند با بیانات ابوحاتم رازی می‌توانند گفتار راستین رازی را در باب دین دریابند، در این کتاب ابوحاتم همهٔ بحث‌ها را خود آغازکرده و خود نیز به نفع خود به پایان برده است و اعتقاد اصلی محمدزکریا روشن

---

۱. برخی از دانشمندان معتقدند که: حسین منصور حلاج (کشته ۳۰۹ هـ . ق .) هم برخی از اندیشه‌های فلسفی شگفت خود را از رازی گرفته است (احمد امین، ظهرالاسلام، ۱۸۱/۲، چاپ اول) «... و قالوا ان الحلاج قد اعتقد بعض آراء فلسفية له.»

نشده است!

خلاصهٔ این دو کتاب بنابر آن چه ابوحاتم رازی در کتاب خویش آورده، این است: خداوند همهٔ بندگان خویش را برابر آفریده و هیچکس را بر دیگری برتری نداده است و اگر معتقد شویم که نیاز بود تا برای راهنمایی آنان کسی را برگزینند می‌بایست و حکمت بالغهٔ او اقتضاء می‌کرد که همه را به سود و زیان حال و آینده‌اش آگاه سازد و کسی را از آنان بر دیگران برتری ندهد، تا مایه اختلاف و نزاع آنان نگردد و با انتخاب امام و پیشوا باعث آن نشود که هر فرقه تنها از پیشوای خود پیروی و دیگران را تکذیب کند و با نظر بغض بدانان بنگرد و جماعات بزرگی بر سر این اختلاف از میان بروند.

معجزات متنبیان نیز چیزی جز خدعه و نیرنگ و فریب نیست و غالبِ آن‌ها از مقوله افسانه‌های دینی است که بعد از آنان پدید آمده است. مبانی و اصول ادیان با حقایق مخالفت و مغایرت دارد و به همین سبب هم میان آنها اختلاف دیده می‌شود و علت اعتماد و اعتقاد مردم به ادیان و اطاعت از پیشوایان مذهبی تنها عادت است. ادیان و مذاهب علت اساسی جنگها و مخالفت با اندیشه‌های فلسفی و پژوهش‌های علمی هستند. کتاب‌هایی که بنام کتاب مقدس آسمانی معروفند، کتبی خالی از ارزش و اعتبارند و آثار کسانی از قدماء مانند افلاطون و ارسطو و اقلیدس و بقراط خدمت مهمتر و مفیدتری برای بشر کرده است[۱].

می‌توان گفت که کتاب **نقض الادیان** رازی بی‌تردید حاوی شدیدترین حملات به ادیان بوده است که در تمام دوره‌های قدیم و در قرون وسطی صورت گرفت.

آیا این سخنان از آن رازی است؟

دربارهٔ این کتاب صاحب **طبقات الاطباء** می‌گوید:

«خدا به حقیقت امر داناتر است، اما به نظر من این کتاب را دیگری تألیف کرده و آن را به رازی نسبت داده است تا گمان آن کسان را که بدین کتاب می‌نگرند و یا آن را می‌شنوند، بد کند وگرنه رازی بزرگوارتر و برتر از آن است که بدین کار اقدام و در این

---

۱. رازی، محمد زکریا، رسائل فلسفیة، ۳۱۶-۲۹۵ قاهره، ۱۹۳۴؛ امین، احمد، ظهرالاسلام، ۳/۲-۱۸۲ «... ان النبوات اضرت الناس فی کسلهم و عاداتهم السیئة و ضیق عقولهم، و انها هی السبب فی العداوة بین‌الناس، و اثارة الحروب بینهم... و من اجل ذلک کان المتّدینون اعداء للفلسفة، و أن امثال افلاطون و ارسطو و اقلیدس أفادوا الانسانیة اکثر من الانبیاء».

معنی کتاب تصنیف کند. بعضی از کسانی که رازی را مذمت کرده‌اند، و او را به کفر نسبت داده‌اند؛ مانند علی بن رضوان مصری (وفات، ۴۵۳ هـ. ق.) این کتاب را **مخاریق الانبیاء** نام داده‌اند[1].

با تمام این تفاصیل که ذکر کردیم یک نکته روشن می‌شود و آن این است که رازی اندیشه‌یی مستقل داشته و به روش متبع و مرسوم روزگار چندان پای‌بند نبوده و با فکری باز به امور جهان می‌نگریسته و روش تجربی و شهودی را بر روش قیاسی و منطقی مشایی ترجیح داده و چون این امور پسند اهل علم آن روزگار نبود، او را مورد ملامت و سرزنش و تکفیر قرار داده و بدنامش کرده‌اند.

۴. مخالفان رازی

بیش از دوازده نفر بر رازی نقض ورد نوشته‌اند اما ما معروفترین کسانی را که از رازی انتقاد کرده و یا بر ضد او مباحثه لسانی و قلمی داشته‌اند، بطور اجمال در زیر می‌آوریم:

۱. ابونصر محمدبن محمد فارابی (درگذشتهٔ ۳۳۹ هـ. ق.) که کتاب **فی الرد علی الرازی فی علم‌الالهی** را نوشت. ابن القفطی از آن به عنوان الرد علی الرازی نام برده است.

۲. ابوعلی محمدبن حسن الهیثم البصری معروف به **ابن الهیثم** (درگذشتهٔ ۴۳۰ هـ. ق.) که کتاب **نقض علی ابی‌بکر الرازی المتطبب رأیه فی‌الالهیات و النبوات** را نوشته است.

۳. ابومحمدعلی بن احمدبن سعیدبن حزم ظاهری اندلسی (درگذشتهٔ ۴۵۶ هـ. ق.) که ازکتابی در رد رازی نام می‌برد[2].

۴. ابوالحسن علی‌بن رضوان مصری (درگذشتهٔ ۴۵۳ هـ. ق.) که پیشتر از او نام بردیم و گفتیم که کتاب او در رد آراء رازی دربارهٔ علم الهی و اثبات لزوم پیامبران است.

۵. ابومعین ناصرخسرو قبادیانی (درگذشتهٔ ۴۸۱ هـ. ق.) که در چند کتاب منجمله **زادالمسافرین و بستان العقل**، اغلب اقوال رازی را در قدیم و هیولی و اختلاف

---

۱. ابن ابی اصیبعه، **طبقات الاطباء** ۴۲۶، چاپ بیروت.

۲. **الفصل فی الملل**، ۱۹۳/۱، چاپ بیروت، ۱۹۵۳.

عناصر و مکان و زمان و کیفیت حدوث عالم و لذت نقل و سپس رد کرده است.

۶. ابوالحسن شهیدبن حسین البلخی (درگذشتهٔ ۳۲۵ هـ. ق.) حکیم و شاعر معروف معاصر رودکی (وفات ۳۲۹هـ. ق.) و معاصر رازی که در باب لذت بر رازی رد داشت.

۷. فخرالدین محمدبن عمر الرازی (درگذشتهٔ ۶۰۶ هـ. ق.) که قول رازی را به قدماء خمسه مورد انتقاد قرار داده است، بخصوص در باب زمان که به تفصیل سخن رانده است.

کتابهای فلسفی رازی

در پایان این مبحث برای تکمیل مرام بنحو اختصار، آثار فلسفی رازی را نام می‌بریم:

۱. **القوانین الطبیعة فی الحکمة الفلسفیه**، که نسخه‌هایی از آن در بعضی از کتابخانه‌های خارجی موجود است.

۲. رساله‌هایی فلسفی که **پل کراوس** آن‌ها را بنام **رسائل فلسفیة لابی بکر محمدبن زکریاء الرازی** با انضمام قطعاتی از کتب مفقوده او چاپ کرد، و قسمت مهم آن دوتاست: **الطب الروحانی - والسیرة الفلسفیة** و قطعاتی که در کتب ناصرخسرو و فخرالدین محمدبن عمر رازی (درگذشته ۶۰۶) معروف به فخر رازی موجود است.

۳. کتابی که برای علی بن شهید بلخی نوشته، بنام **فی اثبات المعاد** و در آن اثبات معاد کرده و کسانی راکه ابطال معاد کرده‌اند، انتقاد کرد و گفت که معاد هست.

۴. المناظرات بین ابی حاتم الرازی و ابی‌بکر الرازی که در ضمن **اعلام النبوة** ابوحاتم رازی (وفات ۳۲۲ هـ. ق.) است. این قسمت از کتاب ابوحاتم رازی نیز به کوشش همین پل کراوس به چاپ رسیده است.

۵. کتاب فی‌العلم علی رأی افلاطون[1].

شعر رازی

و از اشعاری که به رازی نسبت داده‌اند، این دو بیت معروف است:

لعمری، ما ادری، و قد أذن البلا بعاجل ترحالی، الی این ترحالی؟

---

۱. ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء،۴۳۲.

و ایـن مـحل الروح بـعد خـروجه من الهیکل المنحل و الجسد البالی؟[۱]

که ابیات مولوی را به ذهن می‌آورد:

روزها فکر من اینست و همه شب سخنم
که چرا غـافل از احـوال دل خـویشتنم
ز کجـا آمـده‌ام آمـدنم بـهر چـه بـود؟
بـه کجـا مـی‌روم، آخـر ننمـایی وطـنم!

رازی از نظر طب

درباره پیدا شدن صناعت طب، عقیده‌های اهل علم با هم موافق نیست. بنابر منقول از جالینوس درکتاب **الایمان لابقراط** بحث درباب این که صناعت طب راکه پیدا کرد، کار آسانی نیست، زیرا در این باره اختلاف نظر وجود دارد. خود جالینوس نقل می‌کند که بحث در این مورد را دو گروه متکفل شده‌اند.

حدوث و قدم طب

گروهی می‌گویند طب محدث است ولی جماعتی آنـرا قـدیم دانـند و ایـن تاحدودی به جهان‌بینی آن دو گروه وابسته است.

آنان که به حدوث اجسام اعتقاد دارند گویند: صناعت طب هم محدث است، زیرا اجسامی که طب درباره آنها بکار می‌رود خود محدث است.

و آن کسانی که به قدم اجسام گرویده‌اند، درباره طب هم چنین باوری دارند و گویند: صناعت طب قدیم است و مانند یکی از اشیاء قدیم همواره بوده است.

و اما اصحاب حدوث نیز به دو فرقه قسمت می‌شوند، بعضی گویند که طب با آفرینش انسان آفریده شده، زیرا جزو یکی از اموری است که صلاح انسان مربوط بدان است و گروهی که اکثریت‌اند، گویند که طب بعداً استخراج شده است و این گروه دوم هم خود به دو فرقه تقسیم می‌شوند: برخی گویند که خدا آن را به مردم الهام کرده، و اصحاب این رای تابعان جالینوس وابقراط و جملگی **اصحاب قیاس** و یا شاعران یونانی هستند و جماعتی گویند که آن را خدا الهام نکرده بلکه انسان خود در زندگی خویش به آنها دست یافته و استخراج نموده است. این گروه را **اصحاب تجربه** گویند.

---

۱. همانجا، ۴۲۱، چاپ بیروت؛ امین، احمد، **ظهرالاسلام**، ۱۸۱/۲، چاپ اول.

رازی نیز در کتابهای خود، ازین روش متابعت کرده و مثالهایی ذکر کرده و گفته است که: بسیاری از طرق مداوا و معالجه را انسان از حیوانات - به تجربه و مشاهده - یاد گرفته است، و ما چند نمونه از آن را که مثال آورده ذیلا نقل می‌کنیم:

انسان از حیوانات پزشکی یاد می‌گیرد

چون کودکان پرستو **یرقان** می‌گیرند، پرستو سنگ یرقان را می‌آورد و آن سنگ سفید کوچکی است که پرستو آن را می‌شناسد، و آن را در لای علفهایی که از آن لانه ساخته، می‌گذارد و بدین وسیله کودکانش بهبود می‌یابند! و چون انسان این سنگ را برمی‌دارد، پرستو جوجگان خویش را به زعفران می‌انداید، تا انسان گمان برد که آنها مرض «یرقان» دارند، ولی انسان از توی لانه پرستو این سنگ را بدست می‌آورد و به گردن کسی که یرقان دارد می‌آویزد، تا بهبود حاصل می‌کند.

و همچنین است در مورد عقاب ماده، آنگاه که تخم گذاردن و درآوردن آن بر او مشکل می‌شود، به حدی که به پای مرگ می‌رسد؛ پرواز می‌کند و سنگی را حاضر می‌آورد که **قلقل** نام دارد - زیرا چون آنرا حرکت می‌دهند در اندرونش چیزی می‌جنبد ولی آن گاه که شکسته می شود چیزی در داخل آن پیدا نمی‌شود، و هر قطعه یی از آن وقتی که به حرکت در می‌آید مانند صحیح آن می‌جنبد و بیشتر مردم آن را سنگ عقاب می‌نامند. عقاب آن را در زیر خود می‌گذارد، تا کار تخم گذاریش آسان می‌شود و مردم نیز آن را در زمان سختی زایمان زن بنا بر آنچه از عقاب استنباط کرده‌اند، بکار می‌برند.

و نیز نظیر همین موارد است آنگاه که مارها به سبب ماندنشان در زمستان در دل خاک چشمانشان تاریک و تیره می‌گردد، چون هوا گرم می‌شود و بیرون می‌آیند در طلب گیاه «رازیانه» می‌روند و چون آن را می‌یابند به چشم می‌مالند تا تیرگی چشمانشان برطرف می‌گردد و چون مردم این کار را می‌بینند و می‌آزمایند، در می‌یابند که از خواص این گیاه آن است که چون آب آنرا «کُحل بصر» نمایند سیاهی و تیرگی چشم را زائل می‌کند[۱].

رازی به نشوء و ارتقاء علمی معتقد بوده، و از ارسطو و جالینوس برتر بوده است،

---

۱. این قسمت به اختصار از مقدمه **طبقات الاطباء**، ابن ابی اصیبعه، ۲۴-۱۱ ترجمه و نقل شده است.

چه آثاری بجاگذاشت که تأثیرش بیشتر از تأثیر آنها بوده است[۱].

رازی بزرگترین طبیب اسلام

مراد ما از آوردن این مثال‌ها این نبود که بگوییم تمام آنچه امروز بنام علم پزشکی معروف است اقتباسی است که انسان از جانوران کرده، بلکه مقصود این بود که معلوم شود رازی روش تجربه داشته و آن را در پژوهش علمی معتبر دانسته و از این راه در مشاهدات و تجارب خویش به نتایج درخشانی نائل آمده است.

اصولا تبحر رازی در صناعت طب بر سایر فنون و فضایل وی می‌چربید و اگر او را فیلسوف نشماریم در این که یکی از بزرگترین پزشکان ایران بلکه جهان قدیم است هیچ شک نمی‌توانیم کرد.

رازی با اعمال روش آزمایش و تجربه و مشاهده مستقیم اشیاء و مطالعه در جزییات بیماریهای بیمارانی که به او رجوع می‌کردند و حوصله و حسن خلقی که در کار خود داشت، توانست مبلغی کتاب بنویسد که آوازه نبوغ و دهاء وی را در دورترین نقاط عالم طنین‌انداز کند و نام ایران و ایرانی را بر لوح معارف بشری و خدمت به جهان انسانیت با حروفی درشت و زرین نقش کند. رازی در این کتابها غیر از این که تمامی تجارب پزشکان یونان و روم و ایران را درج کرد، بلکه اغلب مشاهدات و آزمایش‌های خود را، حتی با نام و نشان بیمار مراجع، ذکر نمود و با انصاف تمام هر مرض راکه به درک کنه و علت آن راه نیافت بیان کرد، تا سرانجام با کشف علاج «آبله» و «سرخک» و بعضی امراض دیگر خدمتی بزرگ به تمام بشریت انجام داد. ذیلا در آثار طبی رازی نظری می‌افگنیم:

آثار طبی رازی

ابن‌الندیم در الفهرست ۱۱۳ اثر بزرگ و ۲۸ اثر کوچک و دو منظومه به رازی منسوب می‌دارد[۲] بعضی شماره آثار او را ۲۳۷ و برخی ۲۷۰ می‌دانند، که اغلب آنها بر جای نمانده ولی آنچه مانده، به اهمیت مقام او در پزشکی دلالت آشکار دارد.[۳]

---

۱. امین، احمد، **ظهرالاسلام**، ۱۸۱/۲.
۲. ابن ندیم، **الفهرست**، چاپ مصر، ۱-۴۳۰
۳. دکترنجم‌آبادی محمود «مجله معارف اسلامی»، شماره ۱، ۳۷.

۱. **الحاوی**[۱]. بزرگترین کتاب رازی که حتی بعضی آنرا از کتاب **قانون** ابن‌سینا مهم‌تر شمرده‌اند، کتاب **الحاوی** است که **الجامع الحاضر**ش نیز گفته‌اند. کتاب «حاوی» در سال ۱۴۸۹ میلادی در برشا Berscia[۲] به لاتین ترجمه و انتشار یافت (در ۲۵ جلد) و بار دیگر در سال ۱۵۴۲ میلادی در ونیز منتشر شد. کتاب حاوی مرتب و یکدست نیست و سبب آن این است که این کتاب پس از مرگ رازی توسط شاگردان او از مسوده‌ها و یادداشت‌های تکمیل نشدهٔ رازی گردآوری گردید، برخلاف کتاب **قانون** که هم پرداختهٔ دست خود ابن‌سینا بود و هم این که به واسطهٔ نفوذ او در دربار بزرگان پیوسته کتاب درسی طالبان پزشکی بود. و از اینجاست که تا حدودی کتاب رازی را تحت‌الشعاع قرار داد. از این‌ها گذشته، چون حاوی کتاب حجیم و بزرگی بوده و مطالب آن مشکل، غالب نسخه‌برداران را به وحشت می‌انداخت و بجز عدهٔ معدودی از توانگران -که همیشه اشیاء و کتب نفیس از آن آنهاست و قیمت آنها را نمی‌دانند - دیگران از داشتن متن کاملی از این کتاب محروم بودند. چنانکه علی‌بن عباس مجوسی اهوازی ارجانی صاحب **کامل الصناعه** که ۵۰ یا ۶۰ سال بعد از رازی به نوشتن کتاب خود آغازکرده در مقدمهٔ کتاب خود می‌گوید که: در زمان وی، او فقط دو نسخه کامل ازکتاب حاوی سراغ داشته، و صاحب کتاب **طبقات الاطباء** گوید که: «**من نسخه کامل کتاب حاوی را ندیده‌ام**» ولی در بیان اهمیت آن گوید:

«کتاب حاوی مهمترین و عظیم‌ترین کتب طبی می‌باشد، زیرا در آن مولف جمیع بیماریهای متقدمان و متأخران را تا زمان خویش آورده است.»[۳] و نظامی عروضی و ابن‌القفطی و دیگران سخنانی درباره این کتاب گفته‌اند که جملگی بر اهمیت این کتاب دلالت دارد. تا «حاوی» چاپ نشده بود هر کس در تعداد مجلدات آن تخمیناً سخنی می‌گفت ولی از ۱۹۵۵ میلادی تا حال حدود ۲۰-۱۹ مجلد از آن در حیدرآباد دکن چاپ شده است و امید می‌رود که دیگر مجلدات هم از زیر چاپ بیرون آمده باشد. کتاب **حاوی** را رشیدالدّین ابوسعیدبن یعقوب مسیحیِ قُدسی (وفات، ۶۴۶ هـ. ق.) حاشیه نوشته است.

۲. **کتاب الجدری و الحصبه** یا **آبله و سرخک**. که از آثار مفصل رازی است و در

---

۱. به لاتین Continens Rasia و به فرانسه Le Continent

۲. براون، An Arabian Medicine ۶۴.- این کتاب را به فارسی به نام **طب اسلامی** ترجمه کرده‌اند.

۳. ابن ابی اصیبعه، **طبقات الاطباء**، ۴۲۵، چاپ بیروت.

اروپا بسیار مشهور بوده و هست، اصل عربی این رساله را **چنینگ**[1] یعنی آن کسی که آبله‌کوبی را مرسوم کرد در سال ۱۷۶۶ میلادی در شهر لندن با ترجمه لاتین چاپ کرد. ترجمه لاتین آن در سال ۱۵۶۵ میلادی در ونیز طبع و تهیه شده بوده است و یک ترجمه انگلیسی هم توسط **گرین‌هیل**[2] تهیه و به سرمایه **«انجمن سیدنهام»**[3] در سال ۱۸۴۷ چاپ شد. این رساله قبلا به **بیماریهای واگیردار** معروف بود و بنظر **نوبورگر**[4]:

«از هر لحاظ و از روی انصاف، این رساله زینتی است بر آثار طبی اسلامی». و همو گوید: «این رساله از نظر اهمیت بسیار ممتاز است و در تاریخ شناخت بیماری‌های واگیردار قدیمی‌ترین رساله است که راجع به آبله نوشته شده است و رازی را همچون پزشکی با وجدان و خالی از هرگونه تعصب می‌نماید که در پی بقراط روان است!»[5]

۳ و ۴ و ۵. الجامع و الکامل و المدخل. که از لحاظ مقام پایین‌تر از رسالات دیگر اوست ولی از نظرگاه پزشکی پراز اطلاعات عمیق است.

رازی در مقدمه کتاب «الجدری و الحصبه» سبب تألیف آن را بدین سان بیان می‌کند:

«شبی در مجلس مرد محترم فاضلی بودم که به شرح علوم سودمند و به تسهیل راه کسب آن‌ها علاقه وافری داشت، در آن جلسه از بیماری آبله صحبت شد، من آنچه در آن شب در نظر داشتم بیان کردم. آن مرد که خداوند او را عمر درازدهاد، مایل بود من مقاله‌یی در باب این بیماری بنویسم که از هر حیث نافع و جامع باشد، زیرا در باب آبله وی از هیچیک ازگذشتگان و متأخران به منظور توضیح این بیماری مطلبی کامل و وافی ندیده بود، از این‌روی، این مقاله را به امید ثواب خدای بزرگ و خشنودی آن مرد نوشتم.»[6]

۶. الطب المنصوری. که آنرا برای ابوصالح منصوربن اسحق برادرزاده امیر اسمعیل سامانی نوشت. این منصور بن اسحق از طرف امیر اسماعیل از سال ۲۹۰ تا

---

1. Channning.
2. Green Hill.
3. Sociey Sydenham.
4. Max Neuburger.
۵. ادوارد براون، طب اسلامی، ۶۳.
۶. نجم‌آبادی، محمود، «معارف اسلامی»، شماره ۵۹/۵.

۲۹۶ در ری حکومت می‌کرده[1] و ما قبلا اشتباه نظامی و عروضی را دربارهٔ این امیر و این کتاب متذکر شدیم.

این کتاب ده مقاله دارد. رازی در این کتاب به اختصار و ایجاز کوشیده ولی دقیقه‌یی از دقایق علمی و عملی مورد حاجت را فرو نگذارده است.

۷. **سمع الکیان**. از نوشتن این کتاب غرض آن بود که برای علم طبیعی مدخلی باشد و کار نوآموزان را در فراگرفتن کتاب‌های طبیعی آسان کند.

۸. **الفاخر فی‌الطب**. که بعضی در بودن آن از رازی شک دارند[2]. ولی با همهٔ این، ابن‌ابی اصیبعه گوید: مؤلف این کتاب امراض را ذکر کرده و طریقهٔ معالجهٔ یک یک آن‌ها را به بهترین و کامل‌ترین صورت شرح داده است. در هر صورت این کتاب به نام رازی مشهور شده است.

و نیز رسالات معتبر و مفید دیگری که شرح یک یک آنها سخن را به درازا می‌کشاند.

سخنان طبی از رازی

از رازی سخنان طبیبانهٔ مفیدی نقل کرده‌اند از جمله اینکه: «طبیب باید هماره در حالت اعتدال باشد، نه کاملا بدنیا روی آورد ونه یکسره از آخرت اعراض نماید، بلکه در بین رغبت و ترس باشد.»

* اگر حکیم [= طبیب] بتواند با اغذیه معالجه نماید، و از دواها یاری نگیرد، این موافق سعادت بیمار است.

* اگر طبیب تنها به تجربه‌های خود اقتصار ورزد و از قیاس و قراءت کتب روی بگرداند، خوار می‌گردد.

* با اختلاف شهر و اوضاع کلی آن‌ها، مزاج‌ها و اخلاق و عادات مردم اختلاف می‌یابد.

* در طب هر امری که پزشکان در آن اجماع داشته باشند و قیاس بر صحت آن

---

۱. حموی، یاقوت، معجم‌البلدان، ۹۰۱/۲.

۲. براون، طب اسلامی، ۶۴؛ وابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۴۲۴، چاپ بیروت.

گواهی دهد و آزمایش مددکار آن باشد، باید دلیل راه تو باشد و برعکس![1]

* تا جایی که با اغذیه علاج توان کرد با ادویه معالجه مکنید، و دوای مفرد از مرکب بهتر است.[2]

* * *

در مقام طبی رازی هر چه بگوییم کمتر گفته‌ایم. ولیکن بهتر است این مبحث را با این سخن معروف به پایان بریم که گفته‌اند:

«ان الطب کان معدوما فاحیاه جالینوس، وکان متفرقا فجمعه الرازی وکان ناقصا فکلمه ابن سینا.»[3] این سخن را به فارسی چنین برگردانده‌اند.

«پزشکی نبود، بقراط آن را به وجود آورد، مرده بود، جالینوس آن را زنده کرد، پراکنده بود، رازی آن را فراهم آورد، ناقص بود ابن سینا آن را کامل کرد.»[4]

جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز   باطل در این خیال که اکسیر می‌کنند[5].

۳. رازی از نظرگاه کیمیاگری و شیمی

مقدمةً گوییم: کیمیا صناعتی است که از ماده‌یی بحث می‌کند که با استعمال آن تبدیل فلزات به زر و سیم و یا طلا و نقره ممکن می‌گردد.

کیمیاگران برای این کار تمام مکوّنات و موجودات را بررسی کرده‌اند که به قوه‌ها و مزاج‌های آن‌ها پی ببرند تا شاید در این میان به ماده‌یی که مستعد برای این عمل باشد دست یابند و در این راه گذشته از آزمودن تمام معادن مکشوفه، حتی از آزمایش فضله‌های حیوانات و استخوان و پوست و پشم و تخم و موی وکاکل آن‌ها نیز باز نایستاده‌اند تا مگر این ماده را بدست آورند، سپس اعمالی را که بواسطهٔ تصعید و تقطیر و منجمد کردن جسم ذوب شونده از طریق تکلیس و ساییدن چیزهای سخت به واسطه «فهر» و «صلایه» و امثال اینها ممکن است، کرده‌اند و

---

۱. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۱-۴۲۰، چاپ بیروت.

۲. ابن العماد، شذَرات الذهب، ۲۶۳/۲، چاپ بیروت «مهما امکن العلاج بالاغذیة فلایعالج بالادویة، و المفرد أولی من المرکب».   ۳. جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، ۲۱۶/۲.

۴. مشکوة محمد، ارسطو طالیس حکیم، ۴۶.

۵. حافظ، دیوان، ۱۳۶، غزل ۱۳۲، چاپ قزوینی.

گمان برده‌اند که با تمام این اعمال، جسمی طبیعی در وجود می‌آید که آن را «اکسیر» می‌گویند، و هرگاه از این ماده بر جسم معدنی از قبیل مس و آهن و برنز که مستعد قبول صورت طلا و نقره است، بزنند و سپس آن را در آتش بگدازند، به زر یا سیم خالص مبدل می‌شود و چون این گروه همواره اصطلاحات خود را لغزوار بیان می‌کنند، از این اکسیر به روح تعبیر می‌کنند، و از جسمی که اکسیر بر آن می‌زنند به جسد تعبیر می‌نمایند، حاصل آن‌که شرح این اصطلاحات و فهم آنها و صورت دادن این عمل که بدان واسطه این اجساد مستعده را بصورت طلا و نقره در می‌آورند، صناعت کیمیا نامیده می‌شود[1].

و پیوسته مردم در این باب کتاب تألیف کرده‌اند وای بسا کسانی به این علم منسوب شده‌اند که اهل آن نبوده‌اند ولی بی‌حرف پیشوای نویسندگان در این باب **جابربن حیان کوفی صوفی** (درگذشتهٔ حدود ۷۷۶ م) است، بحدی که این علم را عده‌یی خاص وی می‌دانند و آن را «علم جابر»[2] می‌نامند و او را در این علم هفتاد رساله است که جملگی آن‌ها به لغز شبیه است و گمان دارند که مشکلات آن علم گشوده نمی‌شود مگر بر کسی که به تمام نکاتی که در آن کتاب‌هاست احاطه داشته باشد و **طغرایی** (درگذشتهٔ ۵۱۵ هـ. ق.) راکه یکی حکیمان متأخر مشرق است در این باب دواوین و مناظراتی با صاحبان این فن است، و از حکمای اندلس **مسلمهٔ مجریطی** (درگذشتهٔ حدود ۱۰۰۷ م) است که کتاب خود را در این علم **رتبة الحکیم** نامیده و آن را قرین کتاب دیگرش در سحر و طلسمات قرار داده و آن را **غایة‌الحکیم** نام‌گذارده است و فکر کرده، که این دو صنعت از نتایج حکمت است و دو ثمرهٔ علم است و هرکس بر آن دو واقف نباشد فاقد ثمرات علم و حکمت است ولی سخن او و دیگران یکسره لغزهایی هست که هر کس از اصطلاحات آن‌ها مدد نگیرد فهم آن‌ها بر او دشوار است.

تعلیمات کیمیاگران

کیمیاگران می‌گویند بر طالبان این علم لازم است سه امر را بدانند و به تعبیر

---

۱. ابن خلدون، مقدمه، ۵۹۲، چاپ مصر.

۲. همانجا، ۵۹۳، چاپ مصر. اورا بلاتین (= Geber) گفته‌اند و به اختلاف از مردم طوس و طرسوس و حران یاد کرده‌اند.

روشن‌تر سه سؤال زیر را جواب بگویند:
نخست این‌که: «آیا می‌شود؟» و دوم این‌که: «از کجا می‌شود؟» و سوم این‌که: «چگونه چنین می‌شود؟» و چون این سه امر را دانست و شناخت و در آن‌ها استوار شد به مطلوب خویش پیروز می‌شود و به نهایت خود در این علم می‌رسد[1].

و عده‌یی گفته‌اند که امام محمد غزالی (درگذشتهٔ ۵۰۵ هـ. ق.) هم در این علم تألیفی داشته ولیکن بی‌شک این قول صحیح نیست چه عقل و فکر غزالی بالاتر از آن بوده که چنین علم سخیفی را فرا گیرد. نیز عده‌یی این احوال و مذاهب را دربارهٔ کیمیا به **خالدبن** یزیدبن **معاویه** دانشمند برجسته امویان (درگذشته ۸۵ هـ. ق.)[2] نسبت می‌دهند ولی به نظر برخی چون خالد از مردمان دورهٔ بداوت بوده، از این رو از بسیاری از علوم و صنایع دور بوده و چگونه ممکن است او به علمی بپردازد که روش غریب دارد و ادراک آن مبنی بر معرفت طبایع مرکبات و مزاجات و وقوف به بسیاری از مطالب دیگر است[3].

از روزگار قدیم نظر حکیمان و فیلسوفان دربارهٔ امکان علم کیمیا و استفادهٔ عملی از آن دو نوع بوده:

گروهی که انجام این کارها را ممکن می‌دانند دلیلشان این است که می‌گویند: معادن هفت‌گانهٔ زر و سیم و سرب و روی و مس و آهن و آهن چینی یا **خارصینی** همه در اصل یک چیزند و به اصطلاح اصناف یک نوع‌اند ازکسانی که در اسلام به این طریق رفته‌اند **ابونصر فارابی** (درگذشتهٔ ۳۳۹ هـ. ق.) است و حکیمان اندلس و جملگی کسانی که عملا به کار کیمیاگری پرداخته‌اند. اینان جملگی در این طریقند و می‌گویند: حقیقت این معادن یکی بیش نیست و اختلاف آن‌ها فقط در کیفیات است از قبیل خشکی و تری و سختی و نرمی و رنگها از زردی و سفیدی و سیاهی. و تمام

---

۱. مقدمه، چاپ مصر، ۶۱۷.
۲. اصفهانی، ابوالفرج، **الاغانی**، ۹۳/۱۶-۸۸، چاپ بولاق.
۳. ابن خلدون، مقدمه، ۶۱۷. ولی دوسلان. de Slane در مقدمه ترجمه خود از مقدمه ابن خلدون نظر او را رد کرده و ثابت کرده که خالد صنعت و طب را از راهبی رومی «ماریانوس» نام فراگرفت و کارهای مهم کرد و سه رساله نوشت. کارل بروکلمان، **تاریخ‌الادب العربی** ۲۶۳/۱، ترجمه دکتر عبدالحلیم نجار، چاپ مصر، ۱۹۵۹، «... ولیس ابن خلدون علی حق فی التشکک فی خالد و علمه...»

این امور اصناف یک نوع‌اند.

گروهی که کیمیاگری را عملی نمی‌دانند و مدعیات طبقهٔ اول را نمی‌پذیرند دلیلشان این است که می‌گویند: «این معادن از نظر فصول مختلف‌اند و از یک نوع نیستند بلکه انواع‌شان متباین است و هر یک از آن‌ها قائم به نفس خود است و از اینجاست که تحویل یکی از آن‌ها به دیگری، حتی با استعمال آلات و عقاقیر مختلف هم امکان ندارد... جالب اینجاست که برخی از صاحبان این فن، پا را فرا گذاشته، مقامات حریری و کلیله و دمنه را هم جزو رموز کیمیا محسوب داشته‌اند![1] حال که بالاجمال روشن شد کیمیاگری چیست؟ گوییم که رازی هم در کیمیا کار کرده و روزگاری در این هوس بوده که از مس طلا و از قلع نقره بسازد. حال کیفیت کار او با دیگران فرق داشته یا نه کاری نداریم؛ چه عده‌یی از نویسندگان جدید گفته‌اند که اصلا کیمیاگری رازی صورتی جدا از کار دیگران داشته و در واقع سروکار و با کیمیا نبوده، بلکه موضوع بحث او شیمی به معنی امروزی است.

نظر ابن‌خلدون[2] دربارهٔ کیمیا

بحث در این که کسب علم کیمیا صحیح است یا نیست و اگر نیست چرا رازی به اکتسابش همت گمارده بود، به این کتاب مربوط نیست و بی‌جهت هم نمی‌توان به بزرگان علم اعتراض کرد و تاخت و مانند بعضی از متهمان به علم هم نباید تنها به قاضی رفت. همین قدر عرض می‌کنم که عده‌یی از بزرگان کسب این صناعت را بیهوده می‌دانسته و تعلم رموز و قواعد آن را تباه کردن عمر می‌شمرده‌اند از آن جمله یکی فیلسوف و مورخ معروف عرب ابن خلدون است، او بحثی دقیق در مقدمه تاریخ دربارهٔ کیمیا می‌کند و اعتقاد دارد که جماعتی کار نمی‌کنند و فقیر هستند و به هوس می‌افتند که از راه‌های آسانی به زر و سیم و ثروت برسند. اینان هر روز طرحی می‌ریزند و کارها می‌کنند تا بلکه ننگ افلاس را از دامن بطالت خویش بزدایند. اما

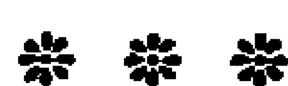
---

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۳۴۳/۲، چاپ ترکیه «و زعم بعضهم ان المقامات للحریری و کلیلة و دمنة رموز فی الکیمیاء».

۲. ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن (درگذشته ۸۰۸ هـ. ق.) از مشاهیر مورخان و عالمان فلسفهٔ تاریخ، مؤلف تاریخ بزرگ بنام العبر که مقدمه آن معروف است و بارها در مصر و بیروت و بغداد چاپ شده، و در تاریخ ۷-۱۳۳۶ هـ. ش. به فارسی درآمده است.

گروهی که راه صحیح می‌روند، می‌دانند بازی کردن با الفاظ و استفاده از قرع و انبیق هیچوقت برای انسان زر و سیم بوجود نمی‌آورد و باید از راه صحیح کسب معاش و تهیه وسایل زندگانی وارد شوند و چون فکر خود را درست بکار می‌برند موفق می‌شوند. گروه اول خودکاری نمی‌توانند بکنند تنها از گذشتگان داستان‌هایی نقل می‌کنند و کارهای شگفت آن‌ها را برای مردم ساده دل و کوچک مغز بیان می‌کنند، و درماندگان و نیازمندان را با قول دادن آنها به ثروتمند شدن از راه کیمیاگری می‌فریبند و تا قضیه فاش شود از آن مکان به مکانی دیگر می‌روند و یا اگر قصد فریفتن دیگران را نداشته باشند، باری خود را می‌فریبند و یک عمر در طلب مقصود بیهوده می‌کوشند و سرانجام هم راه به جایی نمی‌برند!

به نظر ابن خلدون از این نوع حکیمان یکی **ابونصر فارابی** است که چون همیشه از نظر زندگانی در تنگی و مضیقه بوده از ین‌روی متوسل به چنین کارها شده است و از حکیمان نوع اول ابن‌سیناست که وضع زندگانی او سروسامانی داشت ازاین‌روی او هیچ وقت هوس چنین کارها را نکرد[1].



طریقهٔ رازی در پژوهش و بررسی این مسائل و کشف اسباب آن‌ها چه بود بدرستی معلوم نیست، همین اندازه گفته شده که رازی از روش جابر بسیار استفاده کرده، ولیکن در برخی موارد هم از طریقهٔ او عدول کرده. مثلا جابر اعتقاد داشته که تهیهٔ اکسیر نه تنها با مواد جمادی امکان دارد بلکه از مواد گیاهی و حیوانی هم می‌توان استفاده کرد، اما رازی در این راه بیشتر به مواد جمادی اعتقاد داشته و از مواد نباتی و حیوانی کم سخن گفته است. در این فن نیز رازی راه و روش خود را در تحقیق از دست نداده و پیوسته به مشاهده و تجربه بیشتر از قیاس تکیه کرده چه جابر قصد داشت که علت غایی اشیاء و مواد را دریابد در حالی که رازی را با این فکر کاری نبود و مثل بعضی از مشائیان و اهل تجربه منکر حصول آن بود.

دنیا را دیدم!

گفته‌اند: رازی کتابی در اثبات صناعت کیمیا تصنیف کرد و آن را بنام ابوصالح

---

۱. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به: ابن خلدون، مقدمه، ۶-۵۹۲؛ و حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/۶-۳۴۱.

منصوربن اسحق سامانی حاکم ری موشح نمود. ابوصالح از دیدن آن کتاب تعجب کرد و خوشوقت شد و او را هزار دینار بخشید و گفت: «می‌خواهم آنچه را در این کتاب ذکر کرده‌ای از قوه به فعل درآوری.» رازی گفت: اینکار از اموری است که در آن پولهای زیاد خرج می‌شود و نیازمند آلات و عقاقیر کم‌یاب ظریفی است و این کارها پر مشقت و زحمت است، منصور گفت: هر چه از آلات و عقاقیر که بدان نیازمند باشی و تمام آنچه لایق این صناعت است -کاملا - ترا حاضر می‌کنم تا آنچه در این کتاب گفته‌ای عمل کنی، لیکن وقتی که عزم وی بر رازی محقق شد از اقدام به این کار عاجز شد و از انجام آن ترسید. منصور به او گفت: گمان نمی‌بردم که حکیمی چون تو راضی باشد دروغی را درکتاب خویش جای دهد و آن را به حکمت منسوب دارد و دل‌های ساده مردم را بدان مشغول کند و از چیزی که از آن برای ایشان نفعی نیست، آنان را رنج دهد. سپس به رازی گفت: به سبب این که آهنگ خدمت ما کردی - در تألیف کتاب - و زحمت کشیدی ترا هزار دینار پاداش دادیم و حال برای دروغی که درکتاب خویش آورده‌ای، ناچاریم ترا عقوبت کنیم، پس با تازیانه بر سر رازی زد و سپس دستور داد با کتاب به سر وی زدند تا حدی که کتاب پاره پاره شد. پس از آن اسباب سفر وی را فراهم کرد و به بغداد روانه‌اش کرد و نوشته‌اند که این ضربات سبب نزول آب در چشم وی شد، رازی پس از این واقعه به ازالهٔ آب سیاه از چشم خود اقدام نکرد و گفت: «دنیا را دیدم!»[1]

چشم چند طبقه دارد؟

گویند. چون قداح را پیش رازی آوردند تا چشم او را معالجه کند از آن پزشک پرسید که «چشم چند طبقه دارد؟» پزشک گفت: «نمی‌دانم!» رازی فرمود: «کسی که طبقات چشم را نمی‌داند، نمی‌خواهم چشم من را معالجت کند!»[2]

با تمام این احوال کارهایی که رازی در کیمیا و نزدیک کردن آن به شیمی کرد بدون شک هیچ دانشمند دیگر اسلامی انجام نداده است.

---

۱. ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۱۹۴/۲، چاپ تهران. «... ثم امرأن تضرب بالکتاب علی رأسه حتی یتقطع ثم جهزه و سیر به الی بغداد، فکان ذلک الضرب سبب نزول الماء فی عینیه و لم یسمح بقدحهما، و قال: قدرأیت الدنیا.»

۲. جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، ۲۱۸/۲، مصر، ۱۹۳۰.

رازی کارهای شایان توجه کرد، اگر به سیر تاریخ علم بشر بنگریم تمام علوم مثبته جدید که امروز در عمل هزاران گره را از مشکلات زندگانیِ انسان‌ها باز می‌کند، در اول کار خود، یک امر موهوم و خیالی بیش نبود ولی با پیش‌رفت فکر بشر کم‌کم از عالم علوی خیال به جهان سفلی عمل آمد وصورت یک **علم تحصلی**[1] بخودگرفت فی‌المثل علم‌النفس قدیم بصورت روانشناسی تجربی جدید درآمد، و علم تشریح و سایر قسمت‌های مربوط به اعضای بدن به صورت تجربی درآمد و علمی جدید شد. و صدها مثال دیگر از این فنون و علوم می‌توان ذکر کرد که در اول جز وهمی و خیالی بیش نبود، و حالا نیز تئوری‌های بزرگ دانشمندان و فرضیه‌های عظیم اهل علم شباهتی به این مطلب دارد.

رازی نیز از کیمیا شروع کرد و با نبوغ ودهاء کم نظیر خویش به شیمی آزمایشی نزدیک شد.

او از «نوشادر کلر» استفاده زیادی کرد، و از آن «ماءالنوشادر» یا آمونیاک و «دهن‌النوشادر» یا جوهر نمک درست کرد. در اثر حرارت دادن و به اصطلاح تصعید و تقطیر نوشادر بازاج‌ها، مخلوطی از جوهر گوگرد و سولفات آمونیوم تهیه کرد و نیز در تهیهٔ الکل و بعضی داروها روش علمی صحیحی بکار برد.

در اینجا بی‌فایده نیست بگوییم که در آثار رازی، اسماء بسیاری از آلات و ابزار به فارسی است و به نظر بعضی این امر نشان دهندهٔ آن است که پاره‌یی از معلومات رازی از روی کتابهای فارسی بوده است.

رازی زبان یونانی می‌دانسته؟

بعضی نوشته‌اند: «به حدس قوی، رازی زبان یونانی می‌دانسته و با نوشته‌های کیمیاوی یونان مستقیماً آشنا بوده و از آن‌ها استفاده کرده است»[2]. شک نیست که رازی از علوم کیمیاوی یونان بهره برده است اما این که به حدس قوی زبان یونانی می‌دانسته، درست معلوم نیست، زیرا در هیچ یک از مآخذ مربوط به رازی، حتی مآخذ نزدیک به زمان او، اشارتی به این مطلب نکرده‌اند.

از معروفترین رسالات رازی در باب کیمیا یکی سرالاسرار نام دارد[3] که بیرونی

---

1. Positive Science.

۲. بیانی، حسینعلی، مجله «معارف اسلامی»، شماره ۸۵/۶.

۳. برخی این کتاب را سفرالاسرار، نقل کرده‌اند.

سال‌ها در طلبش بود و چون آن را یافت، رساله‌یی در برخی اشتباهات آن نوشت. در پایان این گفتار می‌گوییم: شک نیست که رازی از مفاخر علمی ایران و از نوابع بلند آوازهٔ ماست ولیکن گفتن این که:

«رازی در سدهٔ سوم هجری درست در شیمی جدید کار می‌کرد»، به این می‌ماند که از شبنمی دریا بسازند و از توده‌یی ریگ، کوه دماوندا

فصل سوم

ابونصر فارابی[1]

(۲۵۹-۳۳۹ هـ. ق.)

طفلی ز شما دربر ما محبوس است

او را به خلاص همتی بگمارید.

فارابی [2]

۱. حیات

پس از روزگار ترجمهٔ آثار یونانی به زبان تازی، نخستین حکیم و فیلسوف جامع ایرانی بدون هیچ تردیدی **فارابی** است.

ابونصر محمدبن طرخان بن اوزلغ فارابی، که او را **فیلسوف المسلمین** نام داده‌اند، بی‌شک یکی از بزرگترین فیلسوفان اسلام و یکی از نوابغ ایران است.

در نام و اصل و نسب و منشأ او میان عالمان رجال اختلاف است. بعضی او را **پارسی** و جماعتی او را **ترکی** گفته‌اند[3]. **ابن الندیم** در: **الفهرست**، و **شهرزوری** در: **تاریخ‌الحکما**، و **ابن ابن ابی‌اصیبعه** در: **طبقات الأطباء** نسبت او را **فارسی** می‌دانند و برخی از دانشمندان روزگار ما هم بر این عقیده‌اند. اما برخی از اصحاب ترجمه، بویژه **ابن خلکان** و **یاقوت** و صاحب **روضات الجنات** و گروهی دیگر او را **ترکی‌الاصل** گفته‌اند.

---

1. Alpharabius; Al - Pharabi; Al - Fárábi.

۲. شیخ بهائی، کشکول، ۴۵/۲، اسلامیّه.

۳. ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۱۹۲/۲ «ابونصر محمدبن طرخان بن اوزلغ الفارابی الترکی الحکیم المشهور...»

ما در اینجا وارد این بحث نمی‌شویم که از این دو گروه کدام صحیح می‌گویند، همین اندازه گوییم که تا اواخر سدهٔ چهارم هجری کسی را نمی‌دانیم که فارابی را ترک دانسته باشد، ولیکن بعد از سدهٔ چهارم، بعضی از دانشمندان رجال - چنانکه گفتیم - این موضوع را پیش کشیده‌اند. جماعتی هم این قول راکه فارابی ترک است افسانه دانسته‌اند. گذشته از این مطلب ما اگر قول این گروه را هم بپذیریم باید در نظر داشته باشیم که این نقاط یعنی چاچ و سمرقند و فاراب و غیره در آن دوره تحت تصرف و تسلط پادشاهان ایرانی و فارسی بوده و جزو اراضی و حکومت‌نشین سلاطین ایرانی محسوب می‌شده است.

ولیکن یک اشتباه دیگر، این ظن را نیرو داده است و آن، ظن کسانی است که فاراب را با فاریاب یکی دانسته‌اند. بدین معنی که عده‌یی می‌گویند: فارابی از فاراب خراسان است در حالی که فاراب در خراسان نیست چه شهری که در خراسان است فاریاب است نه فاراب، و یاقوت در معجم‌البلدان گوید: «فاریاب شهر مشهوری است در خراسان از اعمال جوزجان در نزیکی بلخ، و بعضی از پیشوایان دانش بدآنجا منسوب‌اند از جمله محمدبن یوسف فاریابی، یار و مصاحب سفیان ثوری...»[1]

و همو در ذیل فاراب گوید: «ولایتی است در ماوراءالنهر سیحون از بخش‌هایِ بلاد ترک...» و از اینجا شاید احتمال بتوانیم داد که آنان که فارابی را منسوب به بلاد ترک دانسته‌اند اشتباهشان از اینجا ناشی شده است که: فاریاب را با فاراب یکی دانسته اند.

به هر حال ما از روزگار زندگانی و جریانِ حیاتِ فارابی چیز زیادی نمی‌دانیم و نیز بطور قطع و یقین نمی‌دانیم که سیر تحصیل و کسب دانش و بینش او به چه نحوی بوده است.

گفته‌اند که: پدر فارابی «امیر لشکر» بوده و اصل او پارسی، و خود فارابی در وسیج یکی از دیه‌های کوچک فاراب ماوراءالنهر متولد شده است.[2]

فارابی یک بار به قصد تحصیل از ماوراءالنهر به بغداد آمد و بیشتر علوم را در همانجا فرا گرفت. چون در عربیت ورزیده شد، در حران به حلقهٔ درس معلمی

---

۱. حموی، یاقوت، معجم‌البلدان، ۲/۳-۸۴۱، چاپ وستینفلد (افست اسدی، ۱۹۶۵).

۲. همانجا، ۴/۳-۸۳۳، چاپ ستینفلد.

نصرانی درآمد بنام **یوحنابن حیلان**[1] و پیش همو و شاید گروهی دیگر از ترسایان مجموعه‌های **ثلاثی و رباعی**[2] را فرا گرفت. فارابی بار دیگر به بغداد باز آمد و به خواندن کتابهای ارسطو و تأملات فلسفی خویش پرداخت و بیشتر کتابهای ارسطو را به دقت خواند و در وقوف و آگاهی به دقایق آن کتاب مهارت یافت و سپس به خواندن کتاب «نفس» ارسطو آغاز کرد و آنرا به کرات خواند، چنانکه در آخر کتاب نفس ارسطو، مکتوبی از او یافتند که نوشته بود: «**انی قرأت هذا الکتاب مأئة مرةً - من این کتاب را صدبار خواندم.**»[3]

و هم از او نقل شده است که من کتاب **سماع طبیعی** ارسطو را چهل بار خواندم و باز هم بدان نیازمندم.[4]

۲. تو داناتری یا ارسطو؟

فیلسوف ما چندان در تفسیر و شرح و دقت در معانی افکار ارسطو تبحر یافت که به قول **ابنِ قِفطی** «مشکلات آنرا حل و اسرار آن را کشف کرد و آنها را در کتابهای صحیح عبارت، لطیف اشارت تدوین کرد و آنچه راکه **الکندی** و دیگران در صناعت تحلیل و شیوه‌های تعلیم از آنها غفلت کرده بودند بیان کرد و آنگاه در کتابی بنام **احصاء العلوم** آنها را تعداد کرد و تعاریف و اغراض آنها را به دست داد، بطوری که طالبان علم همواره از نظر و دقت در آن و طلب راهنمایی از آن بی‌نیاز نیستند.»[5]

این امور باعث شد که فارابی را **معلم ثانی** یا **ارسطوی دوم**[6] لقب دادند. حاجی

۱. این کلمه را در متون مختلف به کتابت‌های گوناگون نوشته‌اند. در **وفیات خیلان** و در یاقوت **جیلان** آمده است ولیکن در متون جدید عربی **حیلان** ذکر شده و صحیح همین است. این (یوحنابن حیلان) در روزگار **المقتدر** عباسی در (بغداد) وفات یافت (مسعودی، **التنبیه والاشراف** چاپ لایدن، ۱۲۲؛ ابن القفطی، **تاریخ‌الحکماء**، ۲۷۷، چاپ لایپزیک، ۱۹۰۳).

۲. مجموعه ثلاثی شامل نحو و بلاغت و منطق، و مجموعه رباعی شامل: حساب، موسیقی و هندسه و فلک است، و بلاتین اولی را Trivium و دومی را Quadrivium گفته‌اند.

۳. ابن خلکان، **وفیات الاعیان**، ۱۹۲/۲، چاپ تهران.

۴. ابن ابی‌اصیبعه، **طبقات الاطباء**، چاپ بیروت، ۶۰۶.

۵. ابن القفطی، **تاریخ الحکماء**، چاپ مصر، ۱۹۲.

۶. The Second Aristotle نگاه کنید به:

Albert E. Avey, «Handbook in the history of Philosophy», p. 80, New- york, 1961

خلیفه از حاشیهٔ **مطالع** نقل کرده است که: «مترجمان مأمون از کتابهای یونان ترجمه‌های مغلوطی انجام داده بودند که ترجمهٔ یکی با ترجمهٔ دیگری توافق نداشت، و این ترجمه‌ها همچنان بدون تحریر و شرح و پیرایش مانده بود؛ بلکه نزدیک بود که از میان برود، تا اینکه حکیم فارابی بوجود آمد؛ آنگاه پادشاه زمان او یعنی: منصوربن نوح‌السامانی از او خواست که این ترجمه‌ها راگرد آورد و از میان آنها ترجمهٔ ملحض و مهذب و پیراسته‌یی که مطابق حکمت باشد بپردازد. فارابی این دعوت را پذیرفت، و چنانکه او خواسته بود کرد، وکتاب خویش را **تعلیم ثانی** نام نهاد، و از این روی او را **معلم ثانی** لقب دادند. و این کتاب همچنان بصورت مسوده در خزانه منصور مانده بود تا اینکه **ابن سینا** بر آن اطلاع یافت و از خلاصهٔ آن کتاب «**شفاء**» را ساخت. و از بیشتر جاهای شفا فهمیده می‌شود که خلاصهٔ تعلیم ثانی است.»[1]

این قول راکه حاجی نقل کرده است و از چند نظر قابل تردید و تأمل است فقط برای مزید اطلاع نقل کردیم والا درباره علت ملقب شدن فارابی به **معلم ثانی** قول معقول و صحیح آنست که ابن‌خلدون گفته است:

«ارسطو را معلم اول بدین جهت گفته‌اند که او آنچه از مباحث و مسائل منطق متفرق و پراگنده بود جمع کرد و در تهذیب آنهاکوشید و بنای آنرا استوارکرد و اول علوم حکمیه و فاتحهٔ آن‌ها قرار داد، و به سبب آنکه فارابی در این راه‌کوشید و تمام آن مسایل را از ترجمه‌های پراگنده و مشوش گرد آورد و درکتابی خلاصه کرد او را شبیه **ارسطو**کرد و از این روی او را **معلم ثانی** لقب دادند.»[2] گویا فارابی به ارزش کار خود واقف بوده است که وقتی از او پرسیدند:

«آیا تو داناتری یا ارسطو؟» در جواب گفت: «اگر من در زمان او بودم البته بزرگ‌ترین شاگرد امو بودم.»[3]

۳. فارابی در دربار سیف‌الدوله

چون فارابی روزگاری در بغداد زیست و در آموختن فلسفه تا سرحد کمال کوشید

---

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون. ۹۹۹/۳، چاپ مصر.
۲. ابن خلدون، مقدمه تاریخ، ۵۳۷، چاپ مصر، سال ۱۳۴۹ هـ. ق.
۳. ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، ۱۹۷/۲.

و بر رموز و دقایق این علم آگاهی یافت از بغداد به حلب رفت، و شک نیست که یکی از علل کوچ او اضطرابات سیاسی بود که در بغداد بهم رسیده بود[۱]. امیر حلب در این روزگار **سیف‌الدوله حمدان**[۲] بود. آورده‌اند که چون ابونصر فارابی به مجلس سیف‌الدوله درآمد در حالی که لباس ترکان پوشیده بود، و او همیشه این لباس را می‌پوشید، سیف‌الدوله او را گفت: بنشین. فارابی گفت: کجا بنشینم؛ اینجا که منم یا آنجا که تویی؟! سیف‌الدوله گفت: آنجا که تویی. پس فارابی از روی شانه‌های مردم بگذشت و خود را به مسند سیف‌الدوله رسانید.

سیف‌الدوله را بندگان خاصی بود که با آنها به زبان ویژه‌یی سخن گفتی و کم کسی آنرا شناختی؛ با آن زبان به حاجبان گفت: «این شیخ ادب فرو گذاشت، من از او مطالبی بپرسم، اگر نتواند همه را پاسخ دهد او را بیرون کنید یا بسوزانیدش!» ابونصر به آن زبان ویژهٔ پادشاه گفت: «یا امیر، صبر کن که کارها همه به عواقب آن وابسته است.» سیف‌الدوله شگفت ماند. پرسید: آیا تو این زبان می‌دانی؟ گفت: آری، من هفتاد زبان می‌دانم. آنگاه با عالمان حاضر در مجلس به سخن پرداخت، و در همهٔ فنون سخن او برتر و بهتر بود و سخن دیگران فروتر، تا جملگی فرماندند و خواستند تا تقریرات او بنویسند؛ سیف‌الدوله آنها را از آن کار منصرف کرد و با ابونصر خلوت کرد و او را گفت:

- آیا چیزی می‌خوری؟
- ابونصر: نه
- آیا چیزی می‌نوشی؟
- ابونصر: نه
- سیف‌الدوله: خواهی که چیزی بشنوی؟

---

۱. دبور، **تاریخ فلسفه اسلام**، ۹۷، متن انگلیسی.

۲. ابوالحسن علی‌بن عبدالله بن حمدان، در سال ۳۰۱ یا ۳۰۳ هجری متولد شده و در ۳۵۶ هجری در حلب وفات کرد. **بنوحمدان** در فصاحت و سماحت و خردمندی مشهور بودند، و سیف‌الدوله مذکور، نامی‌ترین آنها، به سبب شاعری و حربهایی که با روم و یونان کرد و رعایتی که از دانشمندان نمود مشهور گشت. «و در دربار هیچ یک از پادشاهان - به جز خلیفگان عباسی - به اندازه دربار او بزرگان شعر و ستارگان دانش جمع نشدند.» (برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به: ابن‌خلکان، **وفیات‌الاعیان**، ۱/۳-۴۶۱، چاپ مصر؛ ابن اثیر، **الکامل فی التاریخ**، ۸/۵۸۰، حوادث سال ۳۵۶)

- ابونصر: آری!

پس سیف‌الدوله به احضار خنیاگران دستور داد. تمام کسانی که در این فن ماهر بودند با انواع آلات موسیقی حاضر آمدند. هیچیک از آنها چیزی ننواخت مگر اینکه فارابی بر او عیب گرفت و گفت: خطا کردی![1]

سیف‌الدوله گفت: در این صنعت هم چیزی می‌دانی؟

ابونصر: آری دانم و نیکو دانم!

آنگاه از میان خویش کیسه‌یی بیرون کرد و بازکرد و از آن چوبهایی بدرآورد و آنها را ترکیب کرد و بنواخت. حاضران مجلس همه بخندیدند؛ ابونصر آن را بازگشاد و این بار به طرزی دیگر ترکیب کرد و بنواخت، همهٔ حاضران بگریستند؛ فارابی بار دیگر آنرا بگشود و ترکیب آنرا تغییر داد و بگونه‌یی دیگر بنواخت؛ این بار همهٔ مجلسیان بخواب رفتند. فارابی آنها را خوابیده گذاشت و بیرون آمد. گفته‌اند: آلتی که قانون نامیده می‌شود از ساخته‌های اوست[2].

شک نیست که این سخن به داستان و افسانه بیشتر می‌ماند تا به واقعیت، ولیکن چون گاه‌گاه آوردن داستان در ضمن تحقیق خالی از فایده نیست به نقل این داستان مبادرت کردیم.

فارابی پیوسته تنها بود وبا مردم معاشرت نمی‌کرد و آن زمان هم که در بغداد و دمشق بود یا درکنار جویباران و یا در دامن کوهساران و بوستانها زندگانی می‌کرد[3]، و

---

۱. فارابی در موسیقی چندین کتاب و رساله نوشته. اما بی‌شک بزرگ‌ترین کتاب او **الموسیقی الکبیر** نام دارد که اخیراً به تحقیق و شرح و مراجعه و تصدیر غطاس عبدالملک خشبه و دکتر محمود احمد الحفنی در ۱۲۰۸ صفحه در مصر چاپ شده. باسیر در این کتاب به راستی پژوهنده درمی‌یابد که فارابی بزرگ‌ترین موسیقی‌دان اسلام و ایران بوده و «هنوز هم مانند این کتاب پدید نیامده = فهو اعظم ما وضعه المسلمون فی هذه الصناعة منذالاسلام الی وقتنا هذا» فارابی این کتاب را به خواهش «ابوجعفر محمدبن القاسم الکرخی» که از سال ۳۲۲ تا ۳۲۹ هـ وزیر «ابوالعباس الراضی بالله» خلیفه عباسی بوده، نوشته است. («مقدمهٔ» **الموسیقی الکبیر**، ۳۵، چاپ مصر، بی‌تاریخ).

۲. ابن خلکان، **وفیات الاعیان**، ۱۹۲، چاپ تهران. این داستان در **منتخب رسائل اخوان الصفاء**، ۴/۱-۱۳۳ چاپ دکتر نصری نادر نیز آمده اما از فارابی نامی نبرده است.

۳. «وکان مدة مقامه بدمشق لایکون غالباً الاعند مجتمع ماء اومشتبک ریاض...» (ابن خلکان، **وفیات**، ۱۹۳/۲)

بیشتر کتابهای خود را همانجا می‌نوشت و آنان که شوقی به دیدار او داشتند در آنجا به حضرتش می‌شتافتند و از او کسب دانش می‌کردند.

فارابی در روزگار خود پارساترین مردم بود؛ هیچوقت به کار مسکن و معیشت کوشش نکرد. نوشته‌اند که سیف‌الدولهٔ مذکور روزی چهار درهم از بیت‌المال به او مقرری می‌داد و او در نهایت قناعت و بزرگ‌منشی با آن زندگی می‌کرد.

و نیز گفته‌اند که: فارابی باغبانی می‌کرد و از درآمد آن زندگی می‌کرد و شبها برای مطالعه از چراغ پاسبانان و داروغگان استفاده می‌کرد. از این رو در حق او گفته‌اند: «عاش الفارابی فی دولة العقل ملوکاً و فی العالم المادی مفلوکاً[1] فارابی در دولت عقل همچون شاهان زندگی می‌کرد در حالی که کمیت او در زندگی مادی لنگ بود.»[2]

«ابن ابی اصیبعه» نقل کرده که فارابی فقط ماءالقلوب برگان و شراب ریحانی می‌خورد و جز آن چیزی نمی‌خورد، همو پس از نقل مطلب مزبور، مستمری چهار درهم او را نقل کرده است[3]، و بنده نمی‌دانم کسی با این پول کم چگونه آن غذا را می‌خورد و آن شراب را تهیه می‌کرد؟ هم مگر این هم از معجزات حکمت باشد یا از کرامات ناقل این کلام!

و نیز گوید: سبب اشتغال فارابی به حکمت آن بود که شخصی چند عدد از کتابهای ارسطو را نزد وی به ودیعت نهاد و فارابی اتفاقاً بر آن کتابها نظر افکند موافق طبعش آمد و بخواندن آنها برانگیخته شد و همواره آنها را می‌خواند و درفهم آنها می‌کوشید تا - فی الحقیقه - فیلسوف شد.

این حرف هم درست بنظر نمی‌آید، چه تا کسی مایهٔ کافی از علوم - بویژه از مقدمات - نداشته باشد یکدفعه با دیدن چند کتاب مشکل - آنهم از ارسطو - باور نمی‌توان کرد که بخواندن و فهمیدن آنها میل و شوق بیابد؛ این نیز به داستان آن عارف می‌ماند که در آب سرد تن خود را شست و بیرون آمد و گفت: «امسیت کردیاً واصبحت عربیاً.»

---

۱. احمد لطفی جمعه، تاریخ الفلسفة الاسلام فی المغرب و المشرق، ۱۴، چاپ مصر، سال ۱۳۴۵ هجری قمری.

۲. الریحانی = هوالشراب الصرف المفرح الطیب الرائحة = ریحانی شرابیست ناب و خوش‌بو و نیرو بخش (دزی، قاموس، ماده ریحان).

۳. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۶۰۴، چاپ بیروت.

هم‌چنین از این قبیل است داستانی که برخی از اهل ترجمه آورده‌اند که او به تمام زبانهای عالم یا هفتاد لغت تکلم می‌کرد؛ زیرا چنانکه ازکتابهای فارابی برمی‌آید زبان ترکی و فارسی را می‌دانسته است و به عربی نیکو می‌نوشته بدانسان که نوشته‌های او از جمال بلاغت خالی نیست، جز اینکه به نقل الفاظ و جمله‌های مترادف ولعی تمام داشته است و این امر تا حدودی مانع از دقت در تعبیرات فلسفی او نیز شده است[1].

***

درکیفیت وفات فارابی دو قول است، برخی گفته‌اند: فارابی در صحبت بعضی از اصحاب و یاران خویش از شام به طرف **عسقلان**[2] مسافرت می‌کردند، در اثناء راه به جماعتی از اوباش و حرامیان برخوردند. ابونصر گفت: آنچه از مال دنیا با ما هست همه را به شما دهیم ما را رها کنید تا سرخود گیریم. دزدان نپذیرفتند و سرانجام کار از گفتار به پیکار کشید و در ضمن آن ابونصر و همهٔ یاران به قتل رسیدند[3].

این سرگذشت مرگ فیلسوف ما بود؛ فیلسوفی که چون **افلاطون** در آرزوی مدینهٔ فاضله بود و از طبایع ابناءِ ابناء جنس خویش بی‌خبر بود!

گروهی دیگر گفته‌اند که: فارابی به مصر مسافرت کرد و از آنجا به دمشق برگشت و از آنجا پیش سیف‌الدوله علی بن حمدان رفت و در آنجا وفات کرد و سیف‌الدوله با پانزده تن از خاصان خویش بر او نماز کرد[4].

وفات فارابی به اصح اقوال در سال ۳۳۹ هجری بوده است[5].

---

۱. دبور، **تاریخ الفلسفة فی‌الاسلام**، ترجمه عبدالهادی ابوریده، ۱۹۷، چاپ مصر.
۲. عسقلان = شهری است در شام از اعمال فلسطین. (حموی، یاقوت، **معجم‌البلدان**، ۶۷۳/۳).
۳. شهرزوری، **کنزالحکمه**، ۳۹/۲، ترجمه مرحوم ضیاءالدین دری، چاپ تهران.
۴. ابن ابی‌اصیبعه، **عیون الانباء**، ۶۰۳، چاپ بیروت.
۵. قاضی صاعد در **طبقات الامم**، ۶۳ و ابن ابی اصیبعه در (**طبقات الاطباء**، ۶۰۵) و ابن القفطی در **تراجم الحکما** ۱۸۳ و ابن خلکان در (**وفیات الاعیان**، ۱۹۳/۲) و ابن اثیر در (**الکامل فی‌التاریخ**، ۴۹۱/۸، چاپ بیروت)، اتفاق کرده‌اند که وفات فارابی ۳۳۹ هجری بوده است و چون اغلب همین مترجمان حدود هشتاد سال عمر برای او ذکر کرده‌اند، از این روی تاریخ تولد فارابی تقریباً به سال ۲۵۹ هجری خواهد بود. عین عبارت ابن اثیر در باب وفات فارابی اینست «وفیها

۴- تألیفات فارابی و اهمیت آنها:

پیش از همه چیز باید دانست که فارابی در فکر آن بود که متنی منقح و پیراسته از آثار ارسطو تهیه کند این کار را نخستین بار **الکندی** (متوفی به سال ۲۶۰ قمری / ۸۷۳ میلادی) شروع کرد و همو بود که کوشید ارسطو را بعنوان فیلسوفی کامل و جامع معرفی کند؛ لیکن فارابی در تحصیل معرفت و شناخت ارسطو بدان حد کوشید که به تصدیق همگنان بر **الکندی** تفوق یافت[1]، و دانشمندان پس از او به آثار او بیشتر اعتماد کردند تا به آثار الکندی.

فارابی هر چه از ترجمه‌های علوم اوایل نادرست و نامدون یافت، در تدوین و پیرایش آنها کوشید و آنها را خلاصه کرد و میان مردم رواج داد. ابن ندیم گوید: فارابی هر آنچه از کتابهای ارسطو پیدا کرد تفسیر کرد و این کتابها هم اکنون میان مردم دست بدست می‌رود.

در تعداد کتابهای فارابی و آنچه از آنها برجای مانده، میان اصحاب ترجمه اختلاف است. **ابن القفطی**، هفتاد و چهار کتاب و رساله، و **ابن ابی‌اصیبعه**، یکصد و شانزده کتاب یا رساله، و **ابن الندیم**، هفت رساله در منطق از او یاد کرده‌اند یا به اسم و رسم نوشته‌اند.

لیکن آنچه از کتابهای فارابی برجای مانده، حدود ۱۲ رساله و کتاب در منطق و دیگر علوم است که در کتابخانه‌های اروپا موجود است؛ برخی از آنها به لاتین یا عبری نقل و ترجمه شده است[2]. و اخیراً برخی از آنها در مصر و بیروت و حیدرآباد به چاپ رسیده است.

از آثار فارابی آنچه در سیاست و ادب بازمانده چند کتاب یا رسالهٔ معتبر است که در زیر مختصری دربارهٔ آنها بحث می‌کنیم:

۱. **مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة**، که بیشتر افکار تازهٔ فارابی را در این کتاب توان یافت. این کتاب را **دیتریسی**[3] به سال ۱۸۹۵ چاپ کرد؛

[ای سنة ۳۹۹] توفی ابونصر محمدبن محمد الفارابی الحکیم معروف صاحب التضانیف...»

۱. «درس کل مادرسه الکندی وفاقه فی کثیر منها و خصوصاً فی‌المنطق» (جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، ۲۱۳/۲، چاپ اول).

۲. یازجی و کرم، اعلام الفلسفة العربیة، ۱۸۴، چاپ بیروت، ۱۹۶۵.

۳. Dieterici این کتاب به انگلیسی تحت عنوان

۲. احصاء العلوم و التعریف بأغراضها، که به منزلهٔ مجموعه‌یی از همهٔ دانش‌های عصر فارابی و تعاریف و خلاصهٔ آنهاست. در اهمیت این کتاب همین بس که گفته‌اند: «طالبان علم به هیچ روی از مطالعه و راهنمایی آن بی‌نیاز نیستند.»[۱] ترجمهٔ لاتین این کتاب در تمام قرون وسطی معروف بوده است و تحت عنوان **دربارهٔ علوم یا دربارهٔ منشأ علوم**[۲] میان دانش پژوهان دست به دست می‌گشته است. در این کتاب فارابی همهٔ دانش‌های انسان را تحت هشت موضوع مورد مطالعه و بحث قرار می‌دهد:

۱. نحو، ۲. منطق -که شامل معانی بیان و شعر هم می‌شود؛ ۳. ریاضیات (که شامل مبحث نور یا مناظر و مرایا، نجوم، موسیقی، علم اثقال، مکانیک هم می‌شود)؛ ۴. فیزیک (که شامل علم کائنات جو، گیاه‌شناسی، جانورشناسی و روانشناسی هم می‌شود.)؛ ۵. ما بعدالطبیعه (متافیزیک)؛ ۶. سیاست، ۷. علم قوانین (فقه)؛ ۸. علم کلام[۳].

۳. ماینبغی ان تعلم قبل الفلسفة یا ماینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفة، چنانکه از نام کتاب معلوم می‌شود، فارابی در این کتاب می‌گوید: خواندن علوم طبیعی و عقلی ما را بر آن می‌دارد که احکام و قضایای خود را تصحیح و استوار کنیم و در این راه روشی معقول و صحیح پیش گیریم و این کار جز با ورزیدگی در **هندسه و منطق** امکان‌پذیر نیست[۴]. نیز فارابی در این کتاب می‌گوید: «استاد فلسفه باید نیک‌خو و پرهیزگار باشد، و از شهوت کناره گیرد؛ بدانسان که شهوت او فقط برای تحری حقیقت و پژوهش دانش بکار رود؛ استاد فسلفه باید به قیاس [منطق] ارسطو تا بدان حد دوستدار باشد که راهنمای او باشد نه آنکه منطق ارسطو را برحق بگزینند! و نباید مبغض باشد که این خصلت او را به تکذیب حق وادارد[۵].»

«Views of the Citizens of the Perfect State.» ترجمه شده است.

۱. ابن القفطی، اخبار الحکماء، چاپ مصر، ۱۸۲ «... لم یسبق الیه ولاذهب احد مذهبه فیه، ولایستغنی طلاب العلوم کلها عن الاهتداء به وتقدیم النظرفیه...»

2. On the Sciences, or On the origin of the Sciences.

۳. Encyclopaedia Britannica، ۳۸۵/۸، چاپ ۱۹۶۹، لندن

۴. ماینبغی أن یقدم قبل تعلم الفلسفة، ۱۲-۱۱.

۵. همانجا، ۱۳.

بیهقی و شهرزوری نیز از فارابی نقل کرده‌اند که: «آنرا که به تحصیل حکمت آغاز می‌کند، شایسته چنانست که جوان و تندرست باشد؛ آداب بزرگان را فرا گرفته باشد؛ قرآن و لغت و علوم شرع را نیکو بداند و عفیف و راستگو باشد؛ از زشتکاری و حیله‌گری و خیانت و مکر دوری جوید؛ از کار زندگانی و وجه معاش فارغ‌البال و آسوده خاطر باشد؛ هیچ یک از ارکان شریعت را فرو نگذارد و ادبی از آداب آن را ترک نکند؛ دانش و دانشوران را بزرگ دارد؛ هیچ چیز را نزد او به اندازهٔ دانش قدر و منزلت نباشد، و علم خود را پیشه ودکان قرار ندهد؛ و آنکس که جز اینها باشد، حکیمی دروغین است[1]!»

۴. **کتاب السیاسة المدینة** که آنرا **أب شیخو** به سال ۱۹۰۲ در بیروت چاپ کرد. جرجی زیدان گوید: «این کتاب از قبیل کتب مربوط به **اقتصاد سیاسی** است که اهل تمدن جدید چنان می پندارند که از مخترعات آنهاست، در حالیکه فارابی هزار سال پیش در آن موضوع کتاب نوشته است[2].

۵. **الجمع بین رأیی الحکیمین: افلاطون الالهی و ارسطو طالیس**، که فارابی به گمان خود در این کتاب نشان داده است که میان عقاید فلسفی و اجتماعی افلاطون و ارسطو اختلاف و تضادی وجود ندارد. ما بزودی در این موضوع بحث خواهیم کرد.

۶. **رسالة فی ماهیة العقل**، در این رساله فیلسوف ماعقول مختلف را تحدید و تعریف کرده است و مراتب آنها را بیان داشته است.

۷. **تحصیل السعادة**، که در اخلاق و فلسفهٔ نظری است.

۸. **أجوبة عن مسائل فلسفیة**، که پاسخ‌هایی است درباب سوالات فلسفی.

۹. **رسالة فی اثبات المفارقات**، که باز دربارهٔ موجودات غیرمادی بحث می‌کند.

۱۰ **اغراض ارسطو طالیس فی کتاب مابعد الطبیعة**، این کتاب یکی از بهترین کتابهای فارابی است و آنرا دربارهٔ تفهیم اغراض و مقاصد کتاب **مابعد الطبیعه** ارسطو نوشته است. ارزش این کتاب را از داستان زیر می‌توان فهمید:

ابن سینا می‌گوید[3] که: «چون به آموختن علم الهی آغاز کردم کتاب **مابعدالطبیعهٔ**

---

۱. بیهقی، تتمه صوان الحکمة، ۱۵-۱۴؛ کنزالحکمه، ۱۸۱/۲، ترجمه فارسی، به خامهٔ مرحوم دری.

۲. جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، ۲۱۲/۲ «... وهو من قبیل الاقتصاد السیاسی الذی یزعم اهل التمدن الحدیث انه من مخترعاتهم، و قد کتب فیه الفارابی منذ الف سنة.»

۳. ابن القفطی، اخبار الحکماء، ۱۹۲، چاپ مصر.

ارسطو را خواندم؛ آنچه مراد او بود در نیافتم و غرض واضع آن کتاب برایم مشکل شد؛ این کتاب را چهل بار خواندم و عبارات آنرا از بر کردم و با وجود این باز آنرا نفهمیدم و ندانستم که مقصود نویسندهٔ کتاب چیست! از خود نومید شدم و گفتم: این کتابی است که فهم آن در حد من نیست.

در یکی از روزها،... به بازار کتابفروشان رفتم در دست دلالی کتابی بود به من نشان داد. آن را رد کردم و گفتم: از این کتاب فایدتی عاید من نمی‌شود.

دلال گفت: این کتاب را بخر زیرا ارزان است و آنرا به سه درهم به تو می‌فروشم که صاحب آن به پول آن نیازمند است. من آن کتاب را خریدم و به خانه برگشتم شگفت اینجاست که دیدم کتاب از آن **فارابی** است که در **اغراض ما بعدالطبیعهٔ ارسطو** نوشته است. چون یکبار آن را خواندم اغراض نویسندهٔ کتاب بر من فاش شد.»

۱۱. رسالة فی السیاسة.

۱۲. فصوص الحکم در حکمت الهی و تصوف و مباحث نفس. این کتاب در مصر بارها چاپ شده است، و در ایران هم آن را به فارسی ترجمه کرده‌اند[۱].

این کتاب **۶۸ فص** دارد که در ضمن هر فصی یکی از مباحث حکمت مورد بحث قرار گرفته است.

جز این کتاب و رسالات، مجموعه‌یی، هم از آثار **فارابی** در حیدرآباد دکن چاپ شده است که شامل رسالات زیر است.

۱. رسالة فی اثباتِ المفارقات (۱۳۴۵ هجری)؛
۲. رسالة فی أغراض ما بعدالطبیعه (۱۳۴۹ هجری)؛
۳. کتاب فی تحصیل السعادة (۱۳۴۵ هجری)؛
۴. التعلیقات (۱۳۴۶ هجری)؛
۵. کتاب التنبیه علی سبیل السعادة (۱۳۴۶ هجری)؛
۶. الدعاوی القلبیة (۱۳۴۹ هجری)؛
۷. شرح رسالة زینون الکبیر الیونانی (۱۳۴۹ هجری)؛
۸. کتاب السیاسات المدنیة (۱۳۴۶ هجری)؛
۹. کتاب الفصوص (۱۳۴۵)؛

۱. مرحوم مهدی الهی قمشه‌یی این کتاب را به فارسی ترجمه کرده و زیر عنوان جلد دوم از کتاب حکمت الهی خود چاپ کرده است. برخی معتقد شده اند که این رساله از فارابی نیست.

۱۰. فضیلة العلوم او الصناعات (۱۳۶۷ هجری، ۱۹۴۸ میلادی)؛
۱۱. رسالة فی مسائل متفرقه (۱۳۴۴ هجری).

بحث در شرح محتویات این رسالات، و اینکه تا چه اندازه ارزش علمی و فلسفی دارد سخن را به درازا می‌کشاند؛ ما در بحث از عقاید فارابی خواهیم کوشید از همهٔ این نوشته‌ها استفاده کنیم، از این روی، تا حدودی مطالب این کتابها برای خوانندگان گرامی روشن خواهد شد.

از این مختصر که دربارهٔ کتابهای فارابی گفتیم خواننده خود می‌تواند پی به اهمیت آنها ببرد.

لیکن ما برای تأکید بیشتر قول چند تن از بزرگان این فن را یاد می‌کنیم:

نخست: قول ابن‌سینا است که پیش از این هم نقل کردیم. ابن‌سینا که در حکمت یونان و شناخت معلم اول، غیر از خود کسی را لایق این راه نمی‌دانست به فضل فارابی اذعان کرده و فهم کتاب **مابعد الطبیعهٔ** ارسطو برای او به وسیلهٔ کتاب **اغراض مابعد الطبیعة لارسطو طالیس** ممکن شده است.

دو دیگر آنکه از **موسی بن میمون** قرطبی (وفات، ۱۲۰۴ م.) نقل کرده‌اند که به دوست خود **صموئیل** گفت: «آگاه باش که در منطق جز کتابهای فارابی را نخوانی. زیرا هر چه او نوشت، استوارتر از دیگران نوشت[۱].»

سدیگر آنکه **ماکس مایرهوف** گوید: «کتابهای فارابی، پس از مرگ وی اثر بزرگی بجاگذاشت تابجایی که چندین سده آنها را به عنوان کتب درسی در مصر و اسپانیا می‌خواندند[۲].»

از همه بالاتر داوریی است که امام محمد غزالی (درگذشتهٔ ۵۰۵ هـ. ق.) دربارهٔ مترجمان آثار یونانی و متفلسفان اسلامی کرده است و در ضمن آن گفته است که:

«... سخنان مترجمان آثار ارسطو از تبدیل و تحریف برکنار نیست و همواره نیازمند تفسیر و تأویل است، بنحوی که این امر در میان آنها نزاعی برانگیخته است؛ و استوارترین آنها برای نقل و تحقیق از متفلسفان اسلامی **ابونصر فارابی و ابن‌سینا** است...[۳]».

---

۱. **التراث الیونانی**، ۸۰-۷۹، چاپ مصر. ۲. **همانجا**، ۸۴، چاپ مصر.
۳. «... اما المترجمون لکلام رسطالیس، لم ینفک کلامهم عن تحریف و تبدیل؛ محوج الی تفسیر و تأویل، حتی اثار ذلک ایضاً بینهم نزاعاً، و اقومها بالنقل و التحقیق من المتفلسفة فی

فکر می‌کنم از این جمله که گفتیم واضح شد که کتابهای فارابی در تحکیم اساس فلسفهٔ یونان در میان مسلمانان تا چه اندازه مؤثر بوده است و نیازی به بیان بیشتر نیست. اکنون می‌رویم بر سر افکار فارابی.

۵. افکار فارابی

در این مختصر که از فلسفه و افکار فارابی بحث خواهیم کرد، خواهیم کوشید که اندیشه‌هایِ عمدهٔ فارابی روشن گردد.

نخست باید دانست که مهم‌ترین کار فارابی توفیق میان دین و فلسفه بود. البته این کار پدیدار نوی در تاریخ فکر انسان نیست زیرا فیلسوفان اسکندرانی از آن بی‌خبر نبودند و حتی فلوطین[1] به فکر ایجاد مکتبی در فلسفه بود که بتواند به وسیلهٔ آن میان

الاسلام الفارابی ابونصر، و بن‌سینا...» (تهافت الفلاسفه، ۶-۷۵ چاپ مصر، ۱۹۵۸، به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).

۱. فلوطین Plotinus تولد او به سال ۲۰۵ میلادی و وفاتش به سال ۲۷۰ میلادی بود. او بزرگترین شاگرد آمونیوس سکاس بود و همو بود که افکار نو - افلاطونیان را به صورت اساسی بیان کرد. تعالیم او از بسیاری جهات مشابه فیلون یهودی (۲۵ ق. م. وفات ۴۰ م) بود جز اینکه فلوطین مانند او در تأکید اصول مذهب یهود اصرار نورزید. به نظر فلوطین نیز خدا «حقیقتِ غایی» است؛ روحی آن چنان عظیم است که ماوراء همه توصیفات محدود است. نزدیک‌ترین عبارت به واقعیت اینست که او را واحد بگوییم و علت نامتعین، که همه اشیاء متعین از او صادر می‌شود. به نظر فلوطین، **حقیقت**، سلسله مراتبی دارد که از خدا آغاز می‌شود و در ماده پایان می‌یابد. ماده، عدمی است و تقریبا غیرواقعی. مهم‌ترین مرتبه پایین‌تر از خدا، **عقل** و پس از آن **روح** و پس از آن ماده است. در تفکر فرقها و امتیازات پیدا می‌شود، این تکثر همچنان ادامه می‌یابد تا به اشیاء مادی می‌رسد. روح انسان، پاره‌یی از روح جهانی است، و آن نیز در تقسیم، **ذهن** است و موجودی حساس. و انحطاط روح انسان منوط به این است که تابع احساسات شود و نجات فقط وابسته به این است که با خدا اتحاد پیدا کند و یکی شود، و این کار از یک طرف به وسیله عطف توجه به خود و مراقبه ممکن است؛ و از این طریق که شخص خودپسندی را در خود بمیراند، و در عوالمی بیندیشد که او را به این اتحاد نزدیک گرداند، حیات اجتماعی هم فروتنی را افزایش می‌دهد. ولیکن قدم نهایی در این راه فقط به تجربه صوفیانه حاصل می‌شود و آن بس نادر است و خود فلوطین تنها سه یا چهار بار در زندگانی بدان نائل آمده بوده است. عقاید فلوطین در باب اجتماع مبتنی بر کتاب **جمهور** افلاطون است. افکار فلوطین را شاگرد او فرفوریوس صوری (درگذشته ۳۰۴ م) در رسائل نه گانه شش عددی جمع کرد (= تاسوعات=تِسعّیات= نه گانه ها) که

ادیان گوناگون و فلسفه‌های مهم جمع کند. تو گویی طبیعت عقل اسلامی بر آن شده بود که در ضمن التقاط از مکتب‌های مختلف، متناقضات را با هم جمع آورد و معارف گوناگون را در یک واحد هماهنگ گرد کند. در واقع کار معتزله و اشعریه هم همین بود منتهی در این راه معتزله بیشتر طرف عقل را می‌گرفتند و اشعریه طرف سنت را. و همین مسائل جاری و مورد بحث میان اشعریان و معتزلیان بود که **فارابی** را به خود آورد. او فکر کرد که عقل را برای انسان بیهوده نداده‌اند و عاقلان همه عبث و نابجا نگفته‌اند و «بیهوده سخن به این درازی نبود!» پس عقل اساسی دارد و عاقلان حق می‌گویند. از طرفی رسالت محمدی نیز حق است؛ از این‌روی، حق ضدحق نمی‌تواند باشد!

نکتهٔ دوم اینکه: فارابی به افلاطون ارادت داشت و او را پیشوای حکیمان می‌دانست. از طرفی اهمیت ارسطو را هم فراموش نمی‌کرد زیرا تسلط او را در فکر متقدمان و معاصران خویش می‌دید و نیز سخن افلاطون را دربارهٔ او می‌دانست که گفته بود: «ارسطو عقل حوزهٔ علمیهٔ من است.» فارابی با توجه به این مسائل می‌خواست نخست میان افلاطون و ارسطو الفت دهد و آنگاه فلسفه را با دین بر سر آشتی آورد. و اینک خلاصهٔ بحث او:

توفیق **میان افلاطون و ارسطو** -. فارابی در چند کتاب میان افلاطون و ارسطو توفیق داده، که از آنها فقط «الجمع بین رأیی الحکیمین» برجای مانده است. و اگرچه «ابن رشد» پس از او، ارسطو را برتر از افلاطون شمرده است و لقب **الانسان الالهی** به او داده است، فارابی مطلقاً میان این دو فیلسوف فرق نمی‌داند، چه می‌گوید: «... دانش پژوهان مختلف از اقوام گوناگون، همه به بلندی قدر و منزلت این دو حکیم اعتراف دارند و در حکمت قول هر دو تن را معتبر می‌شمارند و اذعان دارند که استنباط علوم و معارف و فهم دقایق حکمت به همت این دو حکیم تمام شده است.»

- «... ولیکن گروهی فکر می‌کنند که در اثبات **مبدع اول**، و اینکه همهٔ سبب‌های خلقت از اوست و نیز در امر **نفس و عقل و مجازات افعال خیر و شر** و بسیاری از

مدتها رقیب نیرومندی برای مسیحیت در امپراطوری روم بود. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به: Encyclopaedia Britannica ۱۸/۹۰-۸۹، چاپ سال ۱۹۶۵؛ و Handbook in the history of PhilosoPhy، بقلم، Albert Avey، ۲-۶۱.

امور مدنی و اخلاقی، میان این دو حکیم اختلاف است...»

فارابی می‌گوید: در اینجا ما با دو اشکال مواجه هستیم: نخست اینکه به فضیلت این دو مرد - به تساوی - اعتراف کنیم؛ دوم آنکه بپذیریم این دو از برخی لحاظ با هم اختلاف دارند و لذا خود آنها در حکمت به یک پایه نیستند.

و از آنجاکه فلسفه نزد فارابی یکی بیش نیست؛ برای رفع این اختلاف سه فرض زیر را وضع می‌کند:

۱. نخست باید دانست که این دو فیلسوف، فلسفه را به این عبارت تعریف کرده‌اند که: «هی العلم بالموجودات بما هی موجودة» فلسفه علم و آگاهی به موجودات است بدان‌گونه که هستند؛ ۲. حال یا باید این تعریف، که ماهیت فلسفه را بیان می‌کند نادرست باشد، و یا اینکه رأی و اعتقاد تمام یا بیشتر مردمان، در تفلسف[۱] این دو مرد بزرگ باطل و ناروا باشد؛ ۳. و یا اینکه بگوییم: در فهم و معرفت و آگاهی کسانی که گمان نمی‌برند در میان این دو حکیم، در اصول حکمت خلاف است تقصیر و نقصانی باشد.

فارابی از این سه فرض که خود وضع کرده است، اولی را کاملا رد می‌کند، و می‌گوید: تعریف فلسفه بدینسان بسیار منطقی و راست است، و غبار شک و تردید بر دامن آن نتواند نشست، چه این تعریف، ماهیت و غایت حکمت را باز می‌نماید.

فرض دوم را چنین رد می‌کند که می‌گوید: ترجیح این دو حکیم برسایر حکیمان به واسطهٔ مردمان صاحبنظر، امری اتفاقی و تصادفی نیست؛ چه دانشمندان پس از تأمل و دقت در آثار فیلسوفان مختلف و نقد و بحث عمیق و طویل در سخنان آنها و سنجیدن آنها با افکار و آثار این دو حکیم، بر ترجیح و تقدم این دو اجماع کرده‌اند، و چه چیز صحیح‌تر و استوارتر است از آنچه عقول مختلف بدان بگراید و اندیشه‌های اهل فن به راستی آن شهادت بدهد؟

می‌ماند فرض سوم. فارابی می‌گوید: در اینکه مردمان در مورد این دو حکیم و فهم اصول فلسفهٔ آن دو قصور کرده‌اند و به ظاهر اعتماد کرده‌اند شکی ندارم. واقعیت آن است که اگر فرق و اختلافی در فلسفهٔ این دو حکیم مشاهده می‌شود،

---

۱. خوانندگان را توجه می‌دهیم که تفلسف در اینجا به معنی تظاهر به خواندن یا فهمیدن فلسفه که فرنگیان بدان «فیلسوف نمایی = Philsophizing» گویند نیست، بلکه مقصود اشتغال به فلسفه و یا حکمت ورزی و یا به تعبیر ابوسعید ابی‌الخیر حکمت دانی یا فلسفیدن است.

مقصور به ظاهر است نه براساس و پایهٔ آن.

***

از آن اختلاف‌های ظاهری یکی اینست که می‌گویند: زندگانی ارسطو با زندگانی افلاطون اختلاف دارد؛ چه افلاطون از اسباب دنیا و لذات آن اجتناب می‌کرد ولیکن ارسطو بدان اقبال و توجه تمام داشت، زیرا ازدواج کرد و بچه آورد، ثروتمند شد و وزیر اسکندر گشت[1].

فارابی در جواب می‌گوید: اگر افلاطون سیاسیات را تدوین کرد و سیرت‌های عادلانه و زندگانی معنوی و حیات مدنی را بیان داشت، و فضایل نفسانی را آشکار کرد و فسادی را که به سبب دوری از حیات اجتماعی در «مدینهٔ فاضله» و ترک همکاری و تعاون، عارض فرد و اجتماع می‌گردد شرح کرد و باز نمود، ارسطو نیز در رسایل سیاسی و مباحث اخلاقی خود، راه افلاطون را پیش گرفت. بنابراین اگر چه در زندگانی روزمره، آن دو با هم اختلاف داشتند، در تعالیم اجتماعی و اخلاقی هر دو با هم متفق‌اند. و اگر درست بنگری آن اختلاف فردی هم مربوط به مزاج و طبیعت است نه در طبیعت تعالیم. چه مردم را می‌بینیم که با وجود فهمیدن راه صحیح و مناسب، در عمل همواره آن راه را نمی‌روند و بیشتر با طبیعت و مزاج جسمی خود دمساز می‌شوند و طبق آن رفتار می‌کنند نه طبق عقاید سیاسی خود[2].

***

یکی دیگر از آن اختلافات، اینست که افلاطون معتقد به وجود عالم مفارق [= غیرمادی] و ازلی بود که گاهی از آن به **معقولات خالده** و زمانی به **مُثُل** تعبیر کرده‌اند، در حالیکه ارسطو وجود این عالم یا **عالم مُثُل** را انکار می‌کرد و در رد آن می‌کوشید.

ولیکن فارابی گمان می‌کند که ارسطو از این روش خود نادم و پشیمان گشت و سرانجام براهی رفت که استادش افلاطون رفته بود و در نتیجه، وجود صور روحانی را در عالم مثل ثابت دانست (؟) عین سخن او اینست که: «همانا ارسطو اعتقاد دارد

---

۱. البته وزیر شدن ارسطو برای اسکندر، چندان روشن نیست، و فارابی اینجا نیز به قولی ضعیف استناد کرده است. همین طور، زهد و اجتنابِ افلاطون نیز چندان قوی نبوده است.

۲. **الجمع بین رایی الحکیمین**، ۴-۱۳؛ مصطفی عبدالرازق، **التمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة** ۴۵-۴۰، چاپ مصر، سال ۱۹۴۴.

که صور روحانی، وراء این عالم قرار دارد، زیرا چون مبدع اول بوجود آورندهٔ همهٔ هستی است، پس لازم است، صور چیزهایی که ایجاد آنها را می‌خواهد، ذاتاً نزد او باشد، و اگر مثل در عقل الهی نباشد، او را مثالی یا نموداری عقلی نباشد که آنچه می‌آفریند، بدان نحو کند[1].»

اختلاف دیگر آنست که افلاطون برای این عالم صانعی قائل است که آنرا از عدم به وجود آورده است. و حال آنکه ارسطو بدان رفته است که عالم ازلی و قدیم است و تنها نیازمند ناظم است. راه‌حل این اختلاف آشکار چگونه است؟

باز فارابی اختلاف آن دو را انکار می‌کند و گمان می‌برد که ارسطو همچون افلاطون قائل به حدوث عالم است، و در پی آن می‌گوید که: ارسطو ذکر «قدم عالم» را در کتاب **طوبیقا** آورده - آنگاه که از قیاس صحبت می‌کند - بدین نحو که می‌پرسد: «آیا این عالم قدیم است یا حادث؟» و همو درکتاب **السماء و العالم** بیان می‌کند که: **«عالم آغاز زمانی ندارد.»** و از این سخن گمان برده‌اند که ارسطو به قدم عالم قائل است. سپس خود فارابی اضافه می‌کند که: «زمان ناشی از حرکت فلک است، از این‌روی چگونه ممکن است که شامل آن هم بشود؟ و اگر تو، به کتاب **الربوبیة** یا **اثولوجیا** رجوع کنی، برای تو شکی نمی‌ماند که ارسطو وجود صانع مبدعی راکه جهان را از نیستی به هستی آورده، برای این عالم اثبات کرده است و از اینجا معلوم می‌گردد که آفریدگار **هیولی** را از **عدم** یا از **لاعن‌شیء** آفریده است و سپس آن هیولی، بنابر ارادهٔ آفریدگار توانا جسمیت یافته است[2].»

***

۱. آنان که با فلسفه ارسطو آشنایی دارند درمی‌یابند که فارابی در این توفیق اشتباه کرده است چه مطلبی را که ارسطو انکار ورد کرده بوده به او نسبت داده است. ارسطو قائل است که اصل و حقیقت اشیاء در خود آنهاست و از این روی فلسفه او نقیض فلسفه افلاطون است. شک نیست که در این مورد نیز فارابی، افکار **فلوطین** را از آن ارسطو دانسته و این سخنان را به غلط به ارسطو نسبت داده است.

۲. **الجمع بین رایی الحکیمین**، ۲۲-۲۶، چاپ لایدن. بی‌نیاز از بیان است که سبب نخستین گمراهی فارابی در این استدلال که گمان داشته کتاب **الربوبیه** از تألیفات ارسطو است. و حال آنکه این کتاب، چنانکه بیش از این گفتیم، از **فلوطین** است و او نیز در قضیه حدوث عالم به رأی **آمونیوس سکاس** استاد و معلم خود استشهاد کرده است، از این‌رو رأی به حدوث عالم از ارسطو نیست و فارابی در این مورد هم دچار اشتباه شده است.

در مسأله شناسایی: افلاطون قائل به **تذکر**[1] است، یعنی می‌گوید: پیش از آنکه ما به این عالم بیآییم در عالم معقولات یا **مثل**، حقایق اشیاء را دریافته بوده‌ایم، ولیکن چون به این خاکدان تیره آمدیم غبار فراموشی پیرامون آن حقایق را فراگرفت. با این همه آن حقایق به کلی از **لوح دل** یا ضمیر ناپدید نشده است و اگر یادآوری و تذکری بشود ما را به یاد آن عالم و آن دانسته‌ها می‌اندازد. این نظر افلاطون بود در باب شناسایی.

ولیکن ارسطو **قایل** است به اینکه حواس، صورت چیزهای عالم خارج را می‌گیرد و آنها را به نفس می‌رساند و بدین وسیله نفس از آنها متأثر می‌گردد. آنگاه عقل، میان این صورتها موازنه و مقارنه ایجاد می‌کند و از طریق استدلال، معرفت را می‌سازد.

فارابی بحث می‌کند و می‌کوشد تا به هرصورت که باشد نظریهٔ ارسطو را به مبدأ **تذکر** افلاطون باز گرداند و هر دو نظر را یکی قلمداد کند. وی در این را به انواع وسیله‌ها و تعلیل‌ها دست می‌یازد که خلاصهٔ آن اینست:

ما چیزی را نمی‌شناسیم جز از خلال برخی از صفات آن. و نیز چیزی را تشخیص نمی‌توانیم کرد، جز با نسبت دادن معلوماتی پیشین با این صفات، یعنی: امری که به کلی مجهول است قابل شناخت نیست. پس معرفت عبارت می‌شود از تقارب میان دو چیز همانند. و این امر همان **تذکر** است و از این جاست که می‌بینیم افلاطون معرفت را جز **تذکر** چیزی نمی‌داند، و این نظریه، بالذات، همان نظریه ارسطوست، چه ارسطو در پایان کتاب «تحلیلات» می‌گوید که: هر معرفتی نتیجهٔ اعتبارات و معلومات سابق است. زیرا ما یک چیز را وقتی می‌شناسیم که آنرا با چیز دیگری که پیش‌تر بدان معرفت یافته‌ایم قیاس کنیم. همچنین شیء جزیی را به واسطهٔ شناختن و معرفت سابقی که از **مفهوم عالم** داریم، می‌شناسیم. و این عقیده، به نظر فارابی، عیناً همان عقیده‌یی است که افلاطون بدان رفته است[2].

* * *

باز فارابی می‌افزاید: اگر در این مورد با وجود این توضیح‌ها که دادیم، خلافی در میان آن دو بزرگوار دیده می‌شود، مرجع آن اینست که افلاطون، مسألهٔ تذکر را، در

---

1. Remember; rememberance; Reminiscence.

۲. کتاب الجمع، ۲۳، چاپ لایدن.

ضمن بحث از **طبیعت یا ماهیت روح** بیان کرده، اما ارسطو آن را در ضمن بحث از **علم منطق** به میان آورده و همین امر برخی را به اشتباه انداخته و به گمراهی کشانده است تا به حدی که معتقد شده‌اند که حتماً میان افلاطون و ارسطو تضادی وجود دارد در صورتی که حق آنست که میانِ آن دو خلافی نیست.

با وجود همهٔ تلاش‌ها که فارابی برای سازگارکردن افکار افلاطون و ارسطو انجام می‌دهد و به گُمانِ خود با پیروزی به جواب این مسائل فائق می‌آید، لکن در برخی مسایل دیگر درکار خود شک می‌کند و ای بسا نفس خود را مورد سؤال قرار می‌دهد و برای نمونه سؤالهایی از این قبیل از خود می‌کند که: «آیا ارسطو در تناقض افتاده؟» و «آیا این سخنان، عقاید خود ارسطو است یا افکار فیلسوفان دیگر است که ارسطو آنها را دیده و خوانده است؟» فارابی این امر را که ارسطو در تناقض بیفتد، جداً بعید می‌داند، از طرفی این امر را هم که برخی از این اقوال و مؤلفات از ارسطو نباشد نمی‌پذیرد و می‌گوید: «این کتابها چنان مشهور و معروف است که احتمال انتساب آنها به دیگری اصلا معقول نیست.»

فارابی این بحث را چنین که بیان کردیم به پایان می‌برد و یقین می‌کند که این دو حکیم در بنیاد اندیشه و تفکر خویش با هم هم‌آهنگی دارند و اگر در فروع با هم اختلافاتی دارند چندان «در خور توجه نیست و بیشتر به طرز تعبیر و بیان آن دو مربوط است.»

ولیکن سبب اصلی اشتباهات واضح فارابی اینست که **کتاب الربوبیة و تاسوعات فلوطین را از آن ارسطو می‌داند و لذا باید گفت: تمام بحث‌های او در جمع میان این آراء متناقض و توافق دادنِ به آنها، از بیخ و بن بی‌اساس است. جز اینکه فلاسفه‌یی که بعد از او آمدند، به این مسألهٔ توفیقی توجه چندانی نداشتند، زیرا به قضیهٔ دیگری که مهم‌تر از این مسأله بود، توجه یافتند و آن فکر توفیق میان حکمت و شریعت بود که خود فارابی آن را بنیاد نهاده** و در تحکیم پایه‌های آن کوشیده بود.

آشتی میان حکمت و شریعت -. فارابی بحث مخصوص مستقلی، که در آن میان حکمت و شریعت توفیق دهد، انجام نداده است، با این همه بیشتر قضایایی که در فلسفهٔ او مورد بحث قرارگرفته تمایل آشکار و بارزی است به این فکر توفیقی. فارابی بیشتر این تحقیق‌ها را در مباحثی نظیر **فیض و نظام عقول و نظریهٔ نفس** بعهده

گرفته است و به ویژه در کتاب **آراء اهل المدینة الفاضلة** که می‌گوید: «رئیس مدینه باید هم فیلسوف و هم نبی باشد.» و از همین موازنه که میان فیلسوف و نبی اقامه می‌کند، برمی‌آید که باید نتیجه گرفت که: نزدیک کردن دو تن در مصدر معرفت به هم دیگر، در واقع، نزدیک کردن و آشتی دادن فلسفه و شریعت و توفیق میان آن دواست.

فارابی زمانی که می‌خواهد میان فلسفه و دین یا حکمت و شریعت توفیق دهد، رأی خود را بر دو پایه می‌گذارد:

- نخست آنکه می‌گوید: شریعت و حکمت به اصل واحدی برمی‌گردد چه بازگشت شریعت به وحی است و وحی از جانب خداست و بازگشت فلسفه به طبیعت است و طبیعت نیز صنع خدا و آفریدهٔ اوست.

- دوم آنکه: پیامبر و فیلسوف هر دو معرفت را از سرچشمهٔ علم الهی می‌گیرند، پیامبر به واسطهٔ جبرئیل که حامل وحی برای اوست، و فیلسوف پس از آنکه عقل او مستفاد[1] شدمعرفت را به توسط آن از عقل فعال می‌گیرد. تفاوت ظاهری هم که وجود دارد، از میان می‌رود هرگاه بدانیم که اعتقاد فارابی بر اینست که: عقول، همان فرشتگانند، و «عقل دهم» واسطهٔ میان عالم بالا و عالم ماست. فرق ظاهری میان «حکمت‌دان» و «پیامبر» از آنجاست که پیامبر حقایق را به طور جلی و آشکار و به اشکال مختلف آن از عالم بالا می‌گیرد ولیکن فیلسوف برخلاف او، حقایق را از قرائن و به وسیلهٔ استنتاج و استدلال استنباط می‌کند و می‌کوشد تا آنها را مجرد و عاری از متعلقات ماده در نظر گیرد[2].

به نظر فارابی شریعت بدان سبب با اسلوب تمثیلی و تشبیهی بیان شده که مخاطب آن طبقات مختلف مردم - از عامه و خاصه - است، ولیکن فلسفه منحصر به گروه ویژه و کمی است که مشتغلان به آن، تنها به بحث عقلی مجرد اقتصار می‌ورزند.

فارابی از این هم بالاتر می‌رود و می‌گوید: نبوت بالذات، بابی از ابواب معرفت است، چه نبی دارای مخیله‌یی نیرومند و تیزیاب است که می‌تواند تا عالم معقولات

---

۱. نظر فارابی را در باب عقول عشره پس از این به تفصیل خواهیم آورد.

۲. **المسائل الفلسفية والاجوبة عنها**، ۱۱۰-۱۰۶، چاپ مصر؛ **کتاب الجمع**، ۲۸؛ **المدینة الفاضلة** ۱۸-۱۷.

نیز پرتوافکنی کند و از آنجا نور حق و وحی الهی را دریابد، و حال آنکه فیلسوف این «حقایق ثابته» را از راه تأمل و به کمک عقل تحلیل‌گر خود و بیاری قوهٔ فکر در می‌یابد. حاصل، آنکه اگر، راه هم مختلف و متفرق باشد، عاقبت نبی و فیلسوف هر دو خود را به «عقل فعال» مربوط می‌سازند و به وحدت می‌رسند، و بدینسان فکر توفیق میان **افلاطون** و **ارسطو**، در رأی فارابی به توفیق **حکمت** و **شریعت** می‌انجامد.

* * *

فلسفهٔ وجود. حق آنست که قسمت اعظم فلسفهٔ فارابی حول محور «مابعدالطبیعه» می‌چرخد، به نحوی که مبحثی دربارهٔ «نفس» یا دربارهٔ «اجتماع» ندارد که در آن روش مثالی و عقلی خود را از دست بدهد و یا ترک کند. ولیکن ما به بحث وی دربارهٔ **واجب الوجود** و **عالم** و کیفیت صدور آن از **عقل اول** به طریق فیض و نیز **عقول** و **ماهیت** آنها نظری می‌افگنیم و در این راه تا آنجا که ممکن است می‌کوشیم که باز از آثار فارابی سود جوییم.

– **الله یا واجب الوجود** –. فارابی بر آن است که هر موجودی یا **واجب الوجود** است یا **ممکن الوجود**، و جز این دو نوع وجودی نیست[1].

و چون لازم است که هر ممکنی را علتی بوجود آورد و ممکن نیست که علت‌ها الی غیر النهایه تسلسل یابند، چاره‌یی نداریم جز اینکه به وجود موجودی واجب‌الوجود قایل شویم که وجود او را علتی نیست[2]، و ذاتاً کامل است، و او از ازل – بالفعل – به ذات خویش قایم است و تغییر را در او راه نیست. «عقل محض» و «خیر محض» و «معقول محض» و «عاقل محض» است. و این چهار چیز در ذات او واحد است. و هموراست غایت کمال و جمال و بهاء [= روشنی]، و نیز برترین شادیها اوراست؛ وجود او را برهانی نیست، بلکه او بر همهٔ اشیاء برهان است، و

۱. البته در این تقسیم، واجب الوجود را به واجب الوجود بذاته و واجب الوجود بالغیر تقسیم می‌کند، و هرگاه این دومی پیدا شود خود ممکن الوجود می‌شود (عیون المسائل، ۵۷، چاپ لایدن.)

۲. آراء اهل المدینة الفاضلة، ۹، چاپ مصر؛ الدعاوی القلبیّه، ۲-۴، چاپ حیدرآباد سال ۱۳۴۹ هـ. ق.

همو علت نخستین برای موجودات دیگر است و ماهیت او عین ذات اوست[۱].

و معنی موجود واجب در ذات خویش حامل برهان وحدانیت او نیز هست و برهان آن این است که او را شریکی نیست، چه اگر دو موجود بدین صفت باشند، هر یک از آن دو واجب‌الوجود هست، و از یک جهت با هم متفق‌اند و از جهتی متباین، و در آنچه اتفاق دارند غیرآن چیزیست که در آن تباین دارند، پس هر یک از آن دو با لذات واحد نیستند[۲].

و این موجود نخستین را ما **خدا** می‌نامیم، و چون او ذاتاً واحد است از این‌روی در او ترکیبی نیست، و چون جنسی ندارد تعریف او امکان ندارد، جز اینکه انسان خود بهترین نامهایی راکه دال بر منتهای کمال است برای خدا اثبات می‌کند، و هرگاه او را به صفت‌هایی صفت می‌کنند، آن صفات دلالت بر معانیی ندارد که میان مردم جاری است بلکه دال بر شریف‌ترین و عالی‌ترین معانی آن الفاظ است، که ویژهٔ اوست[۳].

و برخی از این صفات به خدای بزرگ نسبت داده می‌شود از آن‌رو که در ذات خود او هست و برخی دیگر از آن حیث بر او اطلاق می‌شود که با عالم علاقه و ارتباط دارد، بدون آنکه این امر با وحدت ذات او منافاتی داشته باشد[۴].

با وجود همهٔ این بیانات باید بدانیم که لازم است همهٔ این صفات به نحو مجازی اعتبار شود، زیرا که ماکنه آنها را در نمی‌یابیم مگر به طریق تمثیل ناقص[۵].

و چون ذات باری تعالی کاملترین موجودات است پس واجب می‌آید که معرفت ما به او نیز کاملترین معرفت‌ها باشد، زیرا فی‌المثل معرفت ما به ریاضیات کاملتر از معرفت ما به علوم طبیعی است، از آن جهت که موضوع اولی کاملتر از دومی است، ولیکن ما در مقابل موجود اول واکمل، گویی در برابر نیرومندترین نورها هستیم، و به سبب ضعف دیدگانمان قادر به احتمال و برتافتن آن نیستیم، و همین ضعف ناشی از

---

۱. المدینة الفاضلة، ص ۶، و هرکس بخواهد درباره صفات واجب به استقصاء مطالعه کند به عیون المسائل ۵-۴؛ و شرح رسالة زینون، ۵، چاپ حیدرآباد نیز بنگرد.
۲. آراء اهل المدینة الفاضلة، ۱۵-۱۴، چاپ مصر.
۳. کتاب الجمع، ۲۸؛ والمدینة الفاضلة، ۱۸-۱۷،
۴. الجمع بین رأیی الحکیمین، ۲۹؛ والمدینة الفاضلة، ۱۸.
۵. کتاب التعلیقات، ۳-۲، چاپ حیدرآباد.

دمسازی با امور مادی، معرفت و شناخت ما را مقید می‌سازد.

عالم علوی یا جهان بالا -. ما خدا را از روی موجوداتی که از او صادر می‌شود می‌شناسیم و شناخت ما نسبت به همین موجودات صادره از او، استوارتر از شناختی است که نسبت به ذات واجب داریم. همه چیز از خدا صادر می‌شود، و علم او عبارت از قدرت عظیم اوست و چون او دربارهٔ ذات خویش تعقل می‌کند عالم از او صادر می‌گردد. و علت هستی همهٔ اشیاء تنها ارادهٔ آفریدگار توانا نیست، بلکه علت همهٔ این امور علم اوست به صدور آنچه از او واجب می‌آید[1].

صور و مثل اشیاء، از ازل نزد خداست.

و از روز ازل مثال او که «وجود ثانی» یا «عقل اول» نامیده می‌شود فیضان می‌یابد، و همین «عقل اول» محرک «فلک اکبر» است[2].

و پس از این عقل، عقول افلاک هشتگانه می‌آیند، که به ترتیب یکی از دیگری صادر می‌شوند، و هر یک از آنها نوعی جداگانه است. و این عقول که اجرام سماوی از آن‌ها صادر می‌گردد، عبارت از مرتبهٔ «وجود ثانیه» یا «عقل اول» است که فارابی آنها را با فرشتگان آسمان یکی می‌داند[3].

و در مرتبهٔ سوم «عقل فعال» در انسان پیدا می‌شود، که او را «روح المقدس» نیز گویند، و اوست که عالم بالا را به جهان پایین مربوط می‌کند[4].

و در مرتبهٔ چهارم، نفس قرار دارد.

و هر یک از عقل و نفس پیوسته در یک حالت نمی‌ماند، بلکه به تکثر افراد انسان، زیاد می‌شود[5].

و در مرتبهٔ پنجم صورت پیدا می‌شود.

و در مرتبهٔ ششم ماده می‌آید.

---

۱. **المدینة الفاضلة**، ۱۲، چاپ مصر. جز اینکه فارابی می‌گوید: صدور اشیاء از او به قصدیست مشابه قصدهای ما، و نه بر سبیل طبع، که این صدور و حصول بی‌معرفت و رضایت او باشد، «بلکه اشیاء بدان سبب از او برمی‌آیند که او به ذات خویش عالم است، و بدین سبب که او مبدأ نظام خیر در عالم است - از آن حیث که باید باشد - پس علم او علت وجود چیزی خواهد بود که آن را می‌داند.» (**عیون المسایل**، ۶).

۲. **المدینة الفاضلة**، ۱۹، چاپ مصر.

۳. **عیون المسائل**، ۷؛ **المدینة الفاضلة**، ۱۹، چاپ مصر.

۴. فارابی این عقل را روح الامین نیز نامیده است. (**السیاسة المدینة**، ۳ چاپ حیدرآباد).

۵. **السیاسة المدینة**، ۲.

و به این دو یعنی عقل و نفس، سلسلهٔ موجوداتی که ذوات آنها جسم نیست، به پایان می‌رسد.

پس مراتب سه گانه نخستین: خدا، و عقول افلاک، و عقل فعال، جسم نیستند.

اما مراتب سه گانهٔ اخیر، یعنی: نفس و صورت و ماده، این جمله با اجسام ارتباط و پیوند دارند، گرچه نفس خود ذاتاً جسم نیست[1].

- اما اجسام، که منشأ آنها قوهٔ متخیله است، نیز شش جنس دارد، که در مقابل مراتب موجودات عقلی است، و آنها عبارتند از: ۱. اجسام سماوی؛ ۲. حیوان ناطق؛ ۳. حیوان غیرناطق؛ ۴. اجسام نباتی؛ ۵. معادن؛ ۶. اُسْطُقّساتِ چهارگانه[2].

* * *

از این سخنان فارابی برمی‌آید که او از آموزگاران ترسایی خویش متأثر بوده است، چه عدد سه را نزد ترسایان همان شأنی است که عدد چهار نزد فلاسفهٔ طبیعی داشت؛ و اصطلاحات زیادی را که فارابی بکار برده است همین تأثر او را از استادان ترسایی تأیید می‌کند.

جز اینکه همه اینها که گفتیم جز ظاهر فلسفه فارابی نیست؛ اما جوهر فلسفه فارابی به مذهب **نوافلاطونیان**[3] برمی‌گردد؛ چه می‌بینیم که به نظر او ظهور یا صدور عالم از خدا، به صورت، از عالم عقول آغاز می‌گردد، یعنی: چون عقل نخستین، آفریدگار خود را تعقل می‌کند، عقل فلک دوم از آن صادر می‌گردد؛ و از تعقل این عقل در حق خود و دربارهٔ اینکه جوهریست مجرد، وجود **فلک اقصی** لازم می‌آید؛ و بدینسان صدور عقول یکی از دیگری استمرار می‌یابد، تا به **فلک ادنی** برسد که فلک قمر نامیده می‌شود و این فیض با نظام افلاک در نزد **بطلمیوس** متفق می‌گردد[4].

---

۱. **السیاسة المدنیّة**، ۳.

۲. این اسطقسات همان عناصر بسیطه هستند که **ارکان اربعه** هم نامیده شده؛ و عبارتست از آب و هوا و خاک و آتش، که عالم سفلی به نظر ارسطوییان از آنها ساخته شده است.

3. Neo - Platonists.

۴. خواننده می‌تواند ترتیب عقول و آنچه از افلاک را که از عقول لازم می‌آید، در **المدینة الفاضلة** ۲۰-۱۹ پیدا کند. و از اینجا معلوم می‌شود که آنچه ورمس = Worms می‌گوید که: «فارابی نخستین کسی است که نظریه صدور را در فلسفه اسلامی وارد کرد.» صحیح است، چه پیش از او کسی را از حکمای اسلامی نمی‌شناسیم که این قول را گفته باشد. **تاریخ فلسفه اسلام** T. J. De Boer ۲۱۲؛ و **عیون المسائل** فارابی، ۴، چاپ حیدرآباد).

و همین نظام را در کتاب **دانته Dante** (درگذشتهٔ ۱۳۲۱م.) نیز می‌توان یافت. آنگاه همین افلاک به سبب اجتماعشان سلسلهٔ پیوسته‌یی را تشکیل می‌دهند، زیرا عالم واحد است. و ایجاد عالم و حفظ وجود آن نیز چیزی واحد است. همچنین عالم تنها آشکارکنندهٔ وحدت ذات الهی نیست، بلکه در نظام بدیع خویش، مظهر عدل الهی نیز هست؛ پس جهان با ترتیبی که دارد بر نظامی معقول و استوار پایدار است.

عالم سفلی یا جهان پایین –. «عالم سفلی» که زیر فلک قمر قرار دارد کاملاً وابسته بر عالم افلاک سماوی است؛[1] جز اینکه تأثیر این عالم بالا، همچنانکه بداهةً برای ما معلوم است، شامل همهٔ عالم سفلی است، از آن حیث که لازم است در آن نظامی پدید می‌آید؛ اما تأثر جزئیات از عالم بالا متوقف بر عمل طبیعی برخی از این جزئیات در برخی دیگر است، یعنی: این تأثر متوقف بر قوانینی است که ما آنها را به تجربه درمی‌یابیم.

فارابی به صراحت، فساد **علم احکام نجوم** (= تنجیم)[2] را بیان می‌دارد که: در آن هر حادثه ممکن و غیر مألوف را به تأثیر ستارگان و قرانات آنها نسبت می‌دهند. به نظر فارابی چون طبیعت عالمِ علوی از جنس غیر از جنس طبیعت عالم ماست و آن کاملتر از طبیعت و جنس جهان ماست، و بر طبق طبیعت خویش حرکت می‌کند، از این‌روی نمی‌تواند در عالم ما جز تأثیر نیکو، کاری بکند.

و بنابراین به نظر **فارابی**، نظر آنان‌که می‌پندارند برخی از ستارگان سعادت را جلب می‌کنند و برخی از آنها موجب نحوست و بدبختی می‌گردند، خطای بزرگی است؛ چه طبیعت ستارگان یکی است و همواره خیر است[3].

---

۱. عیون المسائل، ۵-۴.

2. Astrology.

۳. فارابی رساله‌یی دارد بنام النکت فیما یصح و مالایصح من احکام النجوم، که در آن صناعت تنجیم را باطل می‌داند و با دلایل گوناگون بی‌اعتباری آن را بیان می‌دارد و بیشتر احکام آنرا ریشخند می‌کند. مثلا می‌گوید: «پس از آنکه دانشمندان گرد آمدند و با دلایل استوار نشان دادند که اجرام آسمانی در ذات خودشان قابل تغییر و دگرگونی و تأثیر و تکوین نیستند و در طبیعت خودشان اختلاف ندارند، چه دلیلی این اخترشناسان را واداشت که برخی از این ستارگان را نسبت به نحوست و برخی را نسبت به سعادت دهند؟»
(به همین رساله، ۱۱۲، چاپ لایدن، و نیز عیون المسائل، ۸).

نتیجه‌یی که فارابی پس از همه این بحث‌ها بدان می‌رسد اینست که می‌گوید: آنچه در این باب از شناسایی برهانی و یقینی به نحو کامل ممکن است پیدا شود آنست که آن را می‌توان در علم نجوم تعلیمی[1] یافت، اما خواندن و تکرار کردن خصائص افلاک و فعل و تأثیر آنها در جریان پایین جز شناسایی آمیخته با شک و تردید و ظن چیزی بدست نمی‌دهد.

فارابی احکام این علم را به چند بخش تقسیم می‌کند: ۱. احکام ضروری، مانند حکم بر جرم یا بعد ستارگان، که وجود آنها همواره چنین است؛ ۲. احکام امکانی که بیشتر ممکن است، مانند حکم به اینکه آفتاب جسم راگرم می‌کند؛ ۳. احکام ظنی یا حُسبانی، مانند حکم به اینکه: چون فلان ستاره با ستارهٔ دیگر به هم نزدیک شود، فلان حادثه رخ خواهد داد.

از این سه قسم، قسم اول نجوم **تعلیمی** یا **ریاضی** است که در حرکات و ابعاد ستارگان بحث می‌کند و برهانی است ولیکن نوع سوم علم نجوم طبیعی [= تنجیم] است که دربارهٔ تأثیر کواکب در عالم کون و فساد از حیث سعادت و نحوست بحث می‌کند و چندان برهانی نیست و باید از آموختن آنها پرهیز کرد[2].

* * *

اجرام عالم افلاک بسیط و بی‌جزء هستند، در حالی که «جهان زیرفلک ماه»، عالم طبایع چهارگانه و موجودات آن متضاد و متغیر است؛ ولیکن موجوداتی که در این عالم هستند، با همهٔ کثرت و تنوعی که دارند، از مرحله پایین و پست که **عناصر** باشد تا مرتبه بالا که **انسان** باشد، مجموعهٔ واحدی است؛ اگر چه افراد آن در مراتب متفاوتی قرار گرفته‌اند.

فارابی در این باب بحث بیشتری نمی‌کند و چیز تازه‌یی نمی‌گوید که دیگران نگفته باشند، بویژه اینکه زیاد توجه به علوم طبیعی و فروع و شاخه‌های آن ندارد، با وجود این از اینکه کیمیا را از جملهٔ علوم طبیعی بشمارد، تردید نمی‌کند و در این راه شک نیست که فارابی بدان اعتماد دارد که هیولی نخستین در تمام اجسام و عناصر

۱. مقصود Astronomy یا علم نجوم = ستاره شناسی و علم هیأت است که دانشی سودمند و تجربی است. و فارابی می‌خواهد زیانمندی علم تنجیم و سودمندی علم نجوم را گوشزد کند.
۲. احصاء العلوم، ۶-۴۳؛ و رساله مایصح و مالایصح...، چاپ لایدن و نیز به طبقات الامم، قاضی صاعد اندلسی، ۶۳.

واحد و یکی است[۱].

در این مبحث بیش از این وارد نمی‌شویم و مختصری هم در باب «انسان» و «نفس انسانی» صحبت می‌کنیم که فارابی در این دو مورد سخنان تقریباً تازه‌یی گفته است.

نفس انسانی -. قوای نفس انسان، یا اجزاء آن، به نظر فارابی یکسان و دارای یک رتبه نیستند، بلکه برخی از آنها برتر از دیگری است[۲]، به نحوی که قوهٔ پایین نسبت به قوهٔ برتر به منزلهٔ ماده است و آن قوهٔ که برتر است به منزله صورت آن دیگر است. و برترین قوای نفسانی «قوهٔ ناطقه» است که مادهٔ قوهٔ دیگری نیست؛ و او خود صورت تمام صورتهایی است که پایین‌تر از او قرار دارند.

نفس از **محسوس** به سوی **معقول** به کمک **قوهٔ مخیله** می‌رود. جز اینکه با قوای نفسانی نزوع یا اراده‌یی همراه است[۳]. و در برابر هر علمی، عملی موجود است؛ و اشتیاق به چیزی یا کراهیت از آن ملازم احساسات ما هست و از آن جدا نمی‌شود، و نفس بدینوسیله از صوری که در ذهن پدیدار آمده است برخی را اقرار و برخی دیگر را رد می‌کند.

و سرانجام **قوهٔ ناطقه** میان زیبا و زشت تمیز می‌دهد، و صناعات و علوم را کسب می‌کند و به سوی آنچه آن را تعقل می‌کند شوقی ارادی ایجاد می‌کند. و هر احساس یا تعقلی را شوقی در پی است که شوق مذکور نتیجه ذاتی و لازم آن است چنانکه گرمی لازم گوهر آتش است[۴].

---

۱. فارابی رساله‌یی هم در وجوب صناعت کیمیا نوشته و اقوال مبطلان این علم را ردکرده است و همو در کتاب **عیون‌المسائل** می‌گوید که: «عناصر اربعه در ماده نخستین مشترک‌اند». **طبقات الاطباء** ۱۳۹/۲، چاپ مصر؛ و **عیون المسائل**، ۹).

۲. **المدینة الفاضلة**، ۳۴. و تتابع حدوث قوای نفسانی یعنی: غاذیه، حاسه، متخیله، و ناطقه را در همین کتاب بیان می‌کند، و هر که بخواهد درباره اعضاء و مراکز و فروع و مراتب آنها از نظرگاه فارابی آگاه شود، باید به مأخذ مذکور صفحات ۳۹ و ۳۶-۳۴ رجوع کند.

۳. همراه با قوه حاسه، میلی به سوی محسوس است که نفس را به سوی آن می‌راند یا باز می‌دارد و نیز همراه قوه متخیله میلی است بسوی آنچه تخیل می‌کند، و نظیر آن در قوه ناطقه وجود دارد؛ و این میل به سبب قوتی است که در نفس به ودیعت نهاده‌اند تا به سوی برخی چیزها شوق یابد و از برخی امور کراهت یابد (**المدینة الفاضلة**، ۷-۳۶، چاپ مصر).

۴. **المدینة الفاضلة**، ۳۷، چاپ مصر.

و نفس، کمال جسم است، لیکن کمال نفس، عقل است؛ و انسان در حقیقت جز عقل چیزی نیست.

عقل انسانی. شاید فارابی بیش از همه[1]، مسألهٔ عقل را مورد بحث قرار داده است، و به نظر او اشیاء مادی، هرگاه معقول می‌شوند، نزد عقل، نوعی از وجود اعلی را حائز می‌گردند، بدان حد که مقولاتی که بر مادیات منطبق می‌شد، بر آنها منطبق نمی‌گردد[2].

عقل در نفس کودک، بالقوه است[3]، و آن وقتی «بالفعل» می‌گردد که نفس، صور اجسام را به کمک **حواس** و **قوهٔ مخیله** دریابد، جز اینکه این انتقال یافتن از قوه به فعل - یعنی حصول معرفت حسی -کار خود انسان نیست، بلکه کار «عقل فعال» است که در مرتبت از عقل انسانی برتر است و آن عقل فلک آخر است یعنی: فلک قمر.

معرفت انسانی به اجتهاد و کوشش عقل حاصل نمی‌شود، بلکه بصورت هبه یا بخششی از عالم بالا به او داده می‌شود. و در پرتو عقل فعال است که عقل ما قادر می‌شود تا برای اجسام **صور کلی** ادراک کند، وکم‌کم از حدود تجربه حسی برتر رود و دارایِ معرفت عقلی گردد[4].

تجربه حسی جز صورتهایی راکه از عالم ماده حاصل می‌آید نمی‌پذیرد، ولیکن در نفس افلاک، صور و معانی شریف‌تری از اشیاء مادی پدیدار می‌آید که بر آنها مقدم نیز هستند و مخصوص **عقول افلاک** می‌باشند.

و انسان معرفت و علم خود را از همین عقول یا «صورتهای مفارق از ماده»[5] می‌گیرد، و در حقیقت آنچه را انسان ادراک می‌کند بدون مساعدت این عقول، ادراک نمی‌تواند کرد؛ و این عقول به ترتیب در همدیگر تأثیر می‌کنند، بدین معنی که هر یک

---

۱. اجوبة المسائل، مسأله ۳۲، ۳۱ که در همین کتاب تعریف کامل نفس را از قول ارسطو نقل کرده است.

۲. مقالة فی معانی العقل، چاپ لیدن، ۴۴-۴۳. و آن رساله‌یی است که درضمن مجموعه‌یی از آثار فارابی چاپ شده که دیتریصی به سال ۱۸۹۰ در لایدن تحت عنوان الثمرة المرضیة فی بعض الرسالات الفارابیة چاپ کرد.

۳. المدینة الفاضلة، ۴۴؛ والجمع بین رأیی الحکیمین، ۲۳.

۴. المدینة الفاضلة، ۴۴؛ والسیاسات المدینة، ۷؛ مقالة فی معانی العقل، ۴۷.

۵. المدینة الفاضلة، ۴۵.

از آنها فعل مافوق خود را می‌پذیرد و همینطور در مادون خود تأثیر می‌کند؛ و این تأثیر همچنان سریان دارد که از «عقل اعلی» یا باری تعالی آغاز و به «عقل انسانی» منتهی می‌گردد.

و عقل فعال، که عبارت از عقل **فلک أدنی** باشد به نسبت **عقل انسانی** که از آ منفعل می‌گردد **فعال** نامیده شده است و بنابراین عقل انسانی را **عقل منفعل** یا **عقل بالمستفاد**[1] نامیدند؛ جز اینکه این «عقل فعال»، همیشه فعال نیست، زیرا ماده کار او را مقید می‌کند. اما عقلی که همواره فعال است و نقصی در کار او مشهود نیست، او **خدا** است.

عقل در انسان سه وجه دارد: و این به اعتبار آنست که یا عقل او «بالقوه» است یا «بالفعل»؛ یا متأثر از **عقل فعال**. و معنی این سخن در فلسفهٔ فارابی آن است که می‌گوید: در انسان **استعداد** یا عقلی **بالقوه** است که همو بواسطهٔ معرفت حاصل از ادراک اشیاء **بالفعل** می‌گردد. وکم کم به معرفت **لامادی فوق** حس که بر هر ادراکی سابق است می‌رسد و خود ادراک را ایجاد می‌کند[2].

از این روی می‌بینیم که در فلسفهٔ فارابی میان درجات عقل و اطوار معرفت و مراتب موجودات تقابلی وجود دارد. و موجودات پایین‌تر می‌خواهند به سبب شوق و به کمک اشتیاق که در آنها به ودیعت نهاده شده بالاتر برسند و یا به مراتب عالی‌تر ارتقاء یابند[3].

عقل فعال که برای همهٔ موجودات عالم پایین **صورت** می‌بخشد، روی همه این صورتهای پراگنده تأثیر می‌گذارد و به نیروی **محبت** میان آنها ایجاد **وحدت** می‌کند و همه را در عقل انسانی گرد می‌آورد. و چون **عقل فعال** است که به ماده صورت می‌بخشد، پس امکان حصول معرفت برای انسان، و نیز صحت این معرفت هر دو متوقف بر اینست که **عقل فعال** امکان معرفت این صورت را برای انسان بدهد.

و غایت **عقل انسانی** و سعادت او اینست که با **عقل فلک** اتحاد یابد؛ و این اتحاد او را به خدا نزدیک می‌کند[4].

لیکن امکان این اتحاد پیش از مرگ انسان و رستن از بند ماده، در نظر فیلسوف ما محل تردید است، بلکه آنرا انکار می‌کند. و بالاترین چیزی که انسان در این زندگانی

---

۱. کتاب الجمع ۲۴، چاپ مصر.
۲. المدینة الفاضلة، ۴۵، چاپ مصر.
۳. عیون المسائل، ۱۳.
۴. السیاسات المدینة، ۱۳ و ۱۴.

مادی بدان تواند رسید **معرفت عقلی** است.

با همهٔ این احوال، مفارقت نفس از بدن، عقل را حریت و آزادی می‌دهد؛ ولیکن آیا نفس به ذات خویش و بالاستقلال باقی می‌ماند، یا جزئی از «عقل کلی» می‌شود؟ رأی فارابی در این باره غامض و مبهم است، و نظرهایی که در این باب، در کتابهای گوناگون بیان کرده، با هم اختلاف دارد.

یکی از محققان در این باره نوشته است: «اما آنچه از کتابهای ابونصر بدست ما رسیده است در منطق است، و آنچه در فلسفه نوشته پر از شک و تردید است؛ چه او در کتاب **الملة الفاضلة** اثبات کرده است که نفوس شریره پس از مرگ در آلام و دردهایی می‌زیند که آن را نهایت نیست، سپس درکتاب **السیاسة المدنیّه**[1] تصریح می‌کند که ارواح منحل می‌شوند و رهسپار عدم می‌گردند؛ و جز نفوس کامله هیچ نفسی باقی نمی‌ماند، و همو در کتاب **الاخلاق** چیزی از امر سعادت انسان ذکر می‌کند و می‌گوید: همهٔ این سعادت‌ها در این دنیا و در همین زندگانی خواهد بود... و هرکس جز این بگوید، همه سخنانش هذیان و خرافات و اعتقادات پیرزنان است. و این سخنان، همهٔ مردم را از رحمت الهی ناامید می‌کند و نیکوکار و تباهکار را در یک ردیف قرار می‌دهد، چه برگشت همه بسوی عدم است...»[2]

حاصل آنکه معرفت عقلی برترین اموری است که انسان در حیات این جهان بدان می‌تواند رسید و هر اندازه تعقل و اندیشه کردن او زیاد می‌شود لذت و بهجت او فزونی می‌گیرد[3].

منطق فارابی -.منطق فارابی تنها تحلیل روش‌های تفکر علمی نیست، بلکه در بیشتر مباحث، شامل ملاحظات لغوی نیز هست؛ و نیز حاوی برخی مباحث دربارهٔ نظریهٔ معرفت می‌باشد؛ و در حالی که **نحو** مختص به لغت قومی واحد است، منطق قانونی است جهت تعبیر به لغت عقل انسانی در نزد تمام اقوام. «نسبت صناعت منطق به عقل و معقولات، مانند نسبت صناعت نحو به زبان و الفاظ است، زیرا هر

---

۱. مقصود کتاب «مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة» است که در سال ۱۸۹۵ در لایدن، و بارها در مصر چاپ شده است.

۲. ابن طفیل قصة حی بن یقظان، ۱۷، چاپ مصر، این کتاب را مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر به پارسی دری ترجمه کرده است زیر نام زنده بیدار.

۳. المدینة الفاضلة، ۶۵.

چه راکه علم نحو از قوانین الفاظ به ما می‌دهد نظایر آن را منطق در معقولات بدست می‌دهد. از طرفی نحو، قوانینی عرضه می‌دارد که مخصوص گروهی بخصوص است و حال آنکه منطق قوانینی راکه مشترک میان همهٔ اقوام است، ارائه می‌دهد.»[۱]
و باید در این فن از بسیط‌ترین و ساده‌ترین عناصر سخن آغاز کرد و به پیچیده‌ترین قسمت رسید؛ یعنی ازکلمه (= تصور) به قضیه و از قضیه به قیاس برویم.

و نیز منطق، از حیث علاقهٔ آن با أشیایی که در خارج وجود دارد، به دو قسم تقسیم می‌گردد: قسم اول شامل معانی و حدود است که مبحث **تصور** را در برمی‌گیرد؛ و قسم دوم شامل مبحث قضایا و قیاسات است که در آن از **تصدیق** صحبت می‌کنند.

مقصود فارابی از تصورات، بسیط‌ترین چیزهایی است که در نفس مرتسم می‌شود، یعنی همه صورتهایی که حس بدو داده است و نیز معانی اولیه‌یی که فطرةً در ذهن جایگیزین شده است مانند معنی: وجوب و وجود و امکان[۲] که این صور و معانی یقینی و اولی هستند.

قضایا از ربط برخی تصورات با برخی تصورات دیگر نتیجه می‌شود؛ و این قضایا هستند که احتمال صدق و کذب درآنها می‌رود. و این قضایا خود مستند بر قضایای اولیه روشن یا بینی است که فی نفسه محتاج برهانی نیست و در ذهن مرکوز است و ما از این قضایای اولیه که اساس و اصول بدیهی هستند به هیچ‌وجه بی‌نیاز نیستیم، بویژه در ریاضیات و مابعد الطبیعه و اخلاق[۳].

و مهم‌ترین مقاصد برهان عبارتست از وصول به قوانین علمی اضطراری که تطبیق آن با همه معارف ممکن باشد. «و لازم است که **فلسفه**، همین علم باشد.»[۴]

از آنچه گذشت معلوم گشت که برهان منتهی به علمی اضطراری می‌گردد که مقابل وجود ضروری قرار می‌گیرد، ولیکن در جنب این وجود واجب، عالم وسیعی از ممکنات یافت می‌شود، که ما آنها را جز با «معرفت ظنی» نمی‌توانیم شناخت.

در مبحث جدل نیز فارابی درجات گوناگون جدل را مورد بحث قرار می‌دهد، همچنین راههایی راکه معرفت به ممکنات از آن راه‌ها حاصل می‌آید نشان می‌دهد، و نیز سخنان دشوار وگفتارهای خطابی و شعری و مهم‌ترین غایاتی راکه در عمل از

---

۱. احصاء العلوم، ۱۸-۱۲.
۲. عیون المسائل، ۳.
۳. المدینة الفاضلة، ۴۵.
۴. کتاب الجمع، ۳ و ۱۶.

آنها منظور نظر است مورد دقت و موشکافی قرار می‌دهد و از این جمله منطقی می‌سازد که به نظر می‌رسد حق باشد و حال آنکه در واقع صحیح نیست؛ چه او قائل است علم صحیح جز به وسیلهٔ اعمال **احکام ضروریه** که در کتاب برهان یا **آنالوطیقای دوم** از آن بحث می‌شود، بدست نمی‌آید.

به نظر فارابی شعر پست‌ترین نوع معرفت است، چه کلامی باطل و دروغ است که ارزشی ندارد! و این عین عبارت اوست:

«برهانی که دروغ آن کمتر از حق آن است، آن را ازکتاب **مواضع جدل** فراگیرند، و برهانی که کذب آن مساوی با حق آنست، آن را از کتاب **خطابه** باید یاد گرفت، و برهانی که دروغ آن بیشتر از حق آنست آن را ازکتاب **صناعت مغاطله** فرا باید گرفت، و برهانی که کاملا دروغ است، آن را از کتاب **صناعت شعر** یادگیرند.»[1]

نظر فارابی دربارهٔ کلیات، نظیر **فرفوریوس** است؛ و به نظر او وجود **جزئی** در افراد خارجی و محسوس نیست؛ بلکه در ذهن موجود است و کلی نیز چنین است

---

۱. گویند: نظامی فرزند خویش را پند می‌داد که گرد شعر و شاعری نگردد:
«در شعر مپیچ و درفن او چون اکذب اوست احسن او!» که اشاره به این جمله معروف است: **اَحسَنُ اَلشعرِ اکذبه**. و شک نیست که شعر برهان عقلی نیست زیرا «قیاسی است که از مخیلات پدید می‌آید.» و هر اندازه سخنی با خیال بیشتر آمیخته باشد از واقعیت و صدق دور خواهد بود. ولیکن تأثیر شعر را در نفوس مردم به هیچ وجه اهنکار نمی‌توان کرد.
- رجوع کنید به کتاب **ماینبغی أن یقدم تعلم الفلسفة**، ۱ و ۲؛ زمخشری، **انوار الربیع** ۹۸.
از خود فارابی هم اشعاری نقل کرده‌اند، از جمله این دو رباعی به او منسوب است:

اسرار وجود خام و ناپخته بماند / و آن گوهر بس شریف ناسفته بماند
هر کس بدلیل عقل چیزی گفتند / آن نکته که اصل بود ناگفته بماند

***

ای آنکه شما پیر و جوان دیدارید / ازرق پوشان این کهن دیوارید
طفلی ز شما در بر ما محبوس است / او را به خلاص همتی بگمارید.

(هدایت، رضاقلی خان، **مجمع الفصحاء**، ۱/۳-۸۲؛ بهائی **کشکول**، ۴۵/۲، چاپ کتابفروشی ادبیه تهران، تیرماه ۱۳۴۹ هـ. ش.).
همچنین از اشعار تازی او شیخ بهائی در **کشکول** ۶۵/۱، یک قطعه دلپذیر نقل می‌کند که با این بیت آغاز می‌گردد:

ما ان تقاعد جسمی عن لقائکم / الا و قلبی الیکم شیق عجل...

و بطوریکه می‌بینید با معنی رباعی دوم بی‌مناسبت نیست، و نیز بنگرید **همانجا**، ۳۰۴/۳.

که حقیقة در ذهن موجود است و عقل انسانی کلی را از جزئیات تجرید می‌کند و بدست می‌آورد[۱]؛ جز اینکه کلی ذاتاً و پیش از جزئیات و مقدم بر آنها نیز وجود دارد.

از این‌روی می‌توان گفت که: فلسفهٔ فارابی در مورد «معانی کلیه» متضمن سه اصل معروف است:

الف: کلی بر جزئی مقدم است، بدین معنی که از **عالم مثل** در ذات آدمی‌زاده نهاده است؛

ب: کلی قائم به خود است و بدون جزئیات وجود دارد؛

ج: و در ضمن بعد از جزئیات نیز است[۲]. و این همان «تذکر» است که افلاطون می‌گفت.

حال باید دید که آیا **وجود** به ذات خود از جملهٔ همین معانی کلی بشمار می‌رود؟ فارابی بر این سؤال - که در میان فلاسفه بزرگ عالم نزاعی برانگیخته - جواب روشن و آسانی داده است، و آن این است که می‌گوید: وجود عبارت است از علاقهٔ نحوی یا منطقی، نه اینکه بگوییم: وجود مقوله‌یی جداگانه است که بالفعل بر شیء موجود صدق می‌کند[۳].

اخلاق در نظر فارابی. اکنون می‌رسیم به فلسفهٔ عملی فارابی، که در واقع بسیاری از آنها بیان‌کنندهٔ حیات و سنت‌های مسلمانان است، و در اینجا نیز برخی از آراء عمومی او را مورد بحث قرار می‌دهیم:

بطوریکه علم منطق قوانین معرفت را وضع می‌کند، اخلاق نیز قوانین عمده‌یی را که شایسته است انسان در رفتار خویش به آنها عمل کند، وضع می‌کند؛ جز اینکه مقام عمل و تجربه یعنی اخلاق برتر از آن است که برخی پنداشته‌اند. فارابی در

---

۱. **کتاب الجمع**، ۲۳؛ فارابی می‌گوید: حواس آلات ادراک هستند؛ و حواس مذکور جزئیات را در می‌یابند، و کلیات نیز از این جزئیات حاصل می‌آید، و تجارب در واقع همین کلیات هستند.

۲. **المسائل الفلسفیة و الاجوبة عنها**، ۱۱۰-۱۰۶، چاپ مصر؛ **فصوص الحکم**، ۴-۱۵۳ و ۲۳۹.

۳. **المسائل الفلسفیة**، مسأله ۱۶؛ که می‌گوید: تاگر **ناظر طبیعی** به این سخن به دقت بنگرد که: «انسان موجود است»، می‌بیند که این قضیه محمولی ندارد، زیرا «وجود شیء جز خودش نیست»؛ ولیکن چون منطقی می‌گوید: «انسان موجود است.» آنرا مرکب از دو حد می‌بیند، که قبول صدق و کذب می‌کند؛ از این‌روی در نزد او این قضیه دارای محمول است.

مباحث اخلاقی خویش، گاهی موافق افلاطون سخن می‌گوید و زمانی چون ارسطو و برخی اوقات افکار او از حوزهٔ فلسفه این دو فیلسوف بیرون می‌رود و به روش صوفیان و زاهدان نزدیک می‌گردد[1]

فارابی تأکید می‌کند که عقل قادر است که دربارهٔ اعمال انسان حکم کند و یکی را خیر و دیگری را شر بداند[2]. او در این مورد مخالفِ رأی متکلمان است؛ چه متکلمان اگر چه به **مفارقی** اعتقاد دارند که مأخذ آن عقل می‌باشد، لیکن از شأن عقل نمی‌دانند که قواعدی برای سلوک و رفتار انسان وضع کند[3]. ولیکن چونِ عقل فیضی است از عالم بالا و معرفت و دانش سردستهٔ همه فضایل است، از این روی چرا عقل قواعد اخلاقی را وضع نکند؟ به نظر او کسی که تمام مؤلفات ارسطو را می‌داند و بدِ آنها عمل نمی‌کند، ازکسی به مقتضای آنها عمل می‌کند ولیکن به آنها جاهل است، برتر است؛[4] پس معرفت نزد فارابی از عمل اخلاقی برتر است والا نمی‌توانیم درباره اعمال اخلاقی حکم کنیم!

نفس به طبیعت خویش اراده و شوقی دارد، و از آن جهت که حس می‌کند و تخیل، پس مانند دیگر جانوران **اراده**یی دارد جز اینکه **اختیار** فقط مخصوص انسان است، زیرا اختیار قایم بر تفکر عقلی است[5]. و جولانگاه او، میدان تعقل خالص

---

۱. دبور، **تاریخ فلسفه اسلام**، ۲۲۱. ۲. **المدینة الفاضلة**، ۳۵ و ۴۵.

۳. **تاریخ فلسفه اسلام**، تألیف دبور T. J. De Boer، ۲۲۰. باید دانست که این تعمیم چندان درست نیست؛ زیرا همه متکلمان بر این قول اجماع نکرده‌اند چه اگر اشعریه و اهل سنت اعتقاد دارند که: «خیر آنست که خدا بدان امر کرده و شر آنست که انجام دادن آنرا نهی کرده است»؛ معتزله قائل هستند که: «واجبات، عقلی است.»، و قایل به حسن و قبح عقلی هستند و می‌گویند انسان بر انجام کارها قادر است و باید چنین باشد یعنی خیر و شر را پیش از ورود وحی، با عقل بشناسد و به خیر روی آورد، و از شر روی گردان شود. و در این مورد از آوردن امثال و شواهد تن می‌زنیم که بیشتر اهل کتاب و خوانندگان آگاه هستند.

۴. خلاف رأی کلبیان یاسگ رفتاران [=Cynics] که آنها نادان با فضیلت و عامل را برتر از دانای بی‌فضیلت غیرعامل می‌شمارند، و عارفان و صوفیان ایرانی و اسلامی کم و بیش با این عقیده دمسازترند.

۵. فارابی میان اراده و اختیار فرق می‌گذارد، چه اراده عبارتست از رفتن به سوی آنچه حیوان از روی احساس و تخیل درمی‌یابد، و حال آنکه اختیار عبارتست از توجه به سوی امری که از تفکر و اندیشه مدد می‌گیرد؛ که نوع اول در حیوان نیز وجود دارد و نوع دوم مخصوص انسان است (**المدینة الفاضلة** ۴۶ و ۵۳).

است؛ پس اختیار متوقف بر اسبابی از جمله فکر است، و توگویی اختیار و اضطرار با هم است، زیرا این امر نیز به حسب اصل اولیهٔ آن مقدر در علم خداست؛ و از این‌روی برخی محققان فارابی را از جملهٔ قائلان به جبر می‌شمارند.

اختیار انسانی، نمی‌تواند شهوت را جز به نحو ناقصی سرکوب نماید، زیرا ماده در سر راه او قرار گرفته است. بنابراین حریت و آزادی نفس ناطقه کامل نخواهد بود مگر زمانی که از قیود و زنجیرهای ماده و گمراهی آن رها شود؛ به عبارت دیگر نفس، تبدیل به عقل گردد. و اینست همان سعادت بزرگ که خردمندان باید آن را طلب کنند. زیرا همین **خیر مطلق است**[۱]، و همان است که نفس انسانی طالب آن می‌شود وقتی که می‌خواهد که بسوی عقل رودوبا او یکی گردد، و همین کار را نفوس افلاک نیز انجام می‌دهند وقتی که می‌خواهند به سوی خدا تقرب جویند.

ملاحظه می‌کنید که **فارابی** هر چه درباره اخلاق بیان می‌دارد، در واقع اخلاقی عملی نیست، بلکه بیشتر از نوع خوابهایی خوش است که بیشتر حکیمان اسلامی راجع به حیات عملی مسلمانان دیده‌اند!

سیاست در نظر فارابی - چنانکه دیدیم، فارابی به اموری که در اطراف او واقع می‌شده، وامروز بیشتر از آنها بنام قواعد سلوک و رفتار یاد می‌شود، چندان توجهی نداشت. افسوس که در سیاست بیشتر از حیات واقعی دور می‌شود. فارابی شرقی بود، از این‌روی گمان برد که باید معانی جمهوریت افلاطون در وجود شخص **سلطان فیلسوف** خلاصه شود.[۲] در حالی که نمی‌دانست یا توجه نداشت که سخنان افلاطون نه ضروری بود و نه عملی؛ و از اینجا خود او نیز شکست خورد و کاری از پیش نبرد.

فارابی می‌گوید: ضرورت طبیعی مردم را به زندگانی اجتماعی وامی‌دارد؛ از این‌روی بود که در برابر ارادهٔ رئیسی که «مدنیت» با خوبیها و زشتی‌های آن، در وجود او تمثل یافته خاضع می‌شوند. وقتی رئیس اجتماع یا «مدینه» جاهل به قواعد خیر باشد یا بدکار و گمراه باشد، آن مدینه هم فاسد می‌گردد؛ **«مدینهٔ فاضله»** یک نوع بیشتر نیست و ریاست آن با «فیلسوف» است[۳].

۱. المدينة الفاضلة، ۷-۴۶، چاپ مصر. ۲. دبور، تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۱.
۳. المدينة الفاضلة، ۴-۵۳.

فارابی، رئیس یا امیر مدینهٔ خود را به همهٔ فضایل انسانی، و کمالات فلسفی توصیف می‌کند؛ تو گویی افلاطونست که به لباس محمدنبی(ص) درآمده است.[۱] برخی از صفات «رئیس مدینه» را فارابی به دقت و تفصیل ذکرکرده که چون پیش از این هم ذکر شد، از تکرار آن چشم می‌پوشیم.

فارابی، چنانکه برخی از دانشمندان جامعه‌شناسی امروزی نیز بدان رفته‌اند، جامعه مورد نظر خود را به «جسمی زنده» تشبیه می‌کند و اعضاء این کالبد زنده را از افراد مدینه ذکر می‌کند؛ که «رئیس فیلسوف» یا «نبی حکیم» به منزلهٔ قلب آن است[۲].

به نظر فارابی ممکن است که در مدینه بیش از یک رئیس بوجود آید؛ و رئیس یا شاه باید با وزیر در حکم و حکمت شریک باشند، و زمانی که از رئیس مثالی صحبت می‌کند در واقع نظریهٔ سیاسی مسلمانان را در آن زمان در فکر خود دخالت می‌دهد. جز اینکه کلام فارابی در این مورد نیز روشن نیست؛ نه از نسب پادشاه و نه از وظایف او در جهاد و حرب و مملکت داری و دیگر امور سخن می‌گوید. شاید بدان سبب که در جامعهٔ خیالی فارابی جنگ و نزاع نیست و همهٔ شهروندان فیلسوف و دانا و نیکوکارند و از تکالیف و وظایف خود آگاه‌اند.[۳]

حیات دیگر -. به نظر فارابی، اخلاق در مدینه به کمال خود نمی‌رسد مگر در میان جماعتی دینی؛ و به حسب احوال مدینه، نصیب اخروی و دنیوی اهل آن معین می‌گردد.

نفوس **مدینه جاهله** از عقل خالی و عاری هستند؛ وای بسا در جهانی دیگر، به سوی مردم یا جانوران دیگری برمی‌گردند، که با آن همه متحد شوند و حیاتی تازه آغاز کنند.

نفوس ضاله نیز آنچه را که «نفوس جاهله» دریافت داشته‌اند، دریافت می‌کنند. اما «نفوس نیکوکار و دانا به تنهایی باقی می‌مانند و داخل در ساحت عالم عقلی می‌شوند؛ و هر قدر درجهٔ آنها در این حیات عقلانی فزونی یابد، مقام آنها پس از مرگ در میان نفوس بلند می‌گردد؛ و بهره آنها از سعادت روحی زیادت می‌گیرد.»

---

۱. دبور، تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۲.
۲. المدینة الفاضلة، ۵۹-۵۵، چاپ مصر.
۳. نظیر این مدینه فاضله را حکیم نظامی نیز در اقبال‌نامه، ۱۰۸-۹۷ چاپ وحید (۱۳۱۷هـ.ش.) تصویر کرده است، و تفصیل موضوع را به کتاب سیر فلسفه در ایران و جهان اسلامی حوالت می‌کنیم که در دست تألیف است.

اما در **مدینه‌های مبدله یا ضاله** بدبختی و شقاء متوجه کسی خواهد بود که این مدینه‌ها را دگرگون کرد و اهل آنها را گمراه ساخت[۱].

می‌توان گفت که: این عبارت به منزلهٔ پوششی ظاهری است که عقیدهٔ صوفیانهٔ فلسفی فارابی را پوشانیده است، که می‌گوید: عقل انسانی در عقل کلی فانی می‌شود و بالاخره در خدا فانی می‌گردد. عالم - باعتبار صدور آن از علت خود - چیزی غیر از خداست؛ ولیکن چون نفس انسانی، به سوی عالم علوی پرواز کرد، آنگاه می‌بینید که این حیات، عین حیات آخرت است، زیرا خدا در همهٔ چیزها وجود دارد: بلکه او به تنهایی همه چیز است[۲].

نظر اجمالی -. بطور خلاصه اگر به فلسفهٔ فارابی نظر کنیم می‌بینیم که مذهبی به تمام معنی روحانی است، و به عبارت دقیق‌تر مذهبی است عقلی[۳]. هر چیز که مادی و محسوس است منشأ آن **قوهٔ متخیله** است، و ممکن است از آنها به «تصورات مشوش» یا پراگنده نیز تعبیر کنیم؛ وجود حقیقی همانا عقل است، و چون عقل دارای مراتب متفاوت است، لذا تنها خدا عقل محض است که کثرت را بر او راه نیست[۴] شمارهٔ **عقول مفارقه** با **مذهب بطلمیوس** در مورد مراتب افلاک آسمانی سازگار است[۵]. و هر اندازه که این عقول از عقل اول دور می‌شوند، بهرهٔ آنها از «وجود عقلی» کاسته می‌شود. جوهر انسان، یعنی عقل او از «عقل فلک أدنی» افاضه می‌گردد[۶]. پس موجودات سلسلهٔ متدرج به هم پیوسته‌یی است، و عالم کل منظمی است، و اجزاء آن بطرز بدیعی ترتیب یافته است، و شر در جزئیات به سبب جزئی و متناهی بودن آنهاست، چنانکه اگر نظام کلی را در نظر آوریم آن وقت مشاهده می‌کنیم که در عالم خیر حکمفرماست، «زیرا عنایت الهی به تمام اشیاء احاطه دارد و خیر در عالم بیشتر از شر است، و نیز شر در موجودات فاسد وجود دارد، چه

---

۱. **المدینة الفاضلة**، ۳۳، چاپ مصر. خواننده می‌تواند این مدینه‌ها و خصایص آنها را به تفصیل در مأخذ مزبور از صفحه ۶۳ تا ۶۶ ببیند.

۲. **فصوص الحکم**، چاپ لایدن، ۶۸، چاپ سال ۱۸۹۰. شاید مستند کسانی که فارابی را متهم به وحدت وجود کرده‌اند، همین سخنان باشد.

۳. به زبان لاتین آنرا Intellectualismus گفته‌اند.

۴. **عیون المسائل**، ۷.

۵. **المدینة الفاضلة**، ۲۰-۱۹، چاپ مصر.

۶. **المدینة الفاضلة**، ۴۶-۴۵.

طبیعت آنها این امر را اقتضاء می‌کند.»[۱]

حال گوییم: آیا در این نظام بدیعی که از فیض الهی در عالم پدیدار گشته، ممکن است فسادی راه یابد؟ و نیز جایز است که دوباره به سوی خدا بازگردد؟ فارابی در جواب سؤالِ اول سخن واضحی نمی‌گوید ولیکن در پاسخ سؤال دوم می‌گوید: عالم با همهٔ این نظام بدیع و نوآیین همواره و بطور استمرار، به سوی خدا باز می‌گردد و در این هیچ شک نباید کرد[۲]. نفس مشتاق رسیدن به مافوق خود است، و هر قدر بهره‌اش از معرفت زیاده شود، جوهر او صفا یابد و ارتقاء جوید، ولیکن این ارتقاء تا چه درجه وحدی ممکن است؟ نه فیلسوفان و نه پیامبران به این سؤال جواب روشنی داده‌اند.

به نظر فارابی حکمت فیلسوفان، و حکمت پیامبران، از جانب «عقل فعال» افاضه می‌گردد؛ و همو در فحوای کتابهایش بیشتر از نبوت سخن می‌گوید و چنین به نظر می‌آید که نبوت - به نظر او - برترین مرتبه‌یی است که انسان در علم و عمل بدان می‌رسد. ولیکن این رأی حقیقی او نیست، یا لااقل نتیجهٔ منطقی نظریهٔ فلسفی او نیست؛ چه به نظر او، تمام امور نبوت، در رؤیا و کشف و وحی و غیر آنها، وابسته به دایرهٔ تخیل است، که در مرتبهٔ میانگین ادراک حسی و معرفت عقلی خالص قرار دارد. ولیکن چون در آراء اخلاقی و سیاسی خویش، شأن بزرگی برای دین در تهذیب خلق قائل است، آن را جزو پست‌ترین مرتبهٔ معرفت عقلی خالص می‌شمارد[۳].

حاصل آنکه فیلسوف ما، در مجردات عقل محض فانی بود، و زهد و تقوای او موجب شگفتی معاصرانش بود، بطوریکه برخی از شاگردانش از او تجلیل می‌کردند و می‌گفتند: حکمت در او تجسم و تجسد یافته است! اما عالمان دیگر از اهل اسلام او را متهم به زندقه و کفر می‌کردند و می‌گفتند: همانطور که فلسفهٔ طبیعی مردم را به سوی مذهب طبیعی و دهری سوق داد، افکار فارابی نیز در باب توحید، بدون آنکه

---

۱. **عیون المسائل**، ۱۸؛ **والدعاوی القلبیه**، ۱۱-۱۰، چاپ حیدرآباد

۲. **رسالة فی جواب مسائل سئل عنها**، چاپ لایدن، ۸۷-۸۶.

۳. فارابی فرق میان نبی و فیلسوف را در **المدینة الفاضلة**، ۵۹-۵۸، چاپ مصر بیان می‌کند و ما پیش از این برخی از فرقها را بیان کردیم. فارابی در باب نبوت در **فصوص الحکم**، ۱۶۳-۱۴۵، چاپ قاهره و **شرح رساله زینون**، ۵۸، مشروح‌تر صحبت کرده است.

خودشان دریابند، آنها را به وحدت وجود و دیگر ضلالت‌ها راهنمون شد[۱].

تأثیر فلسفه فارابی - اگر چه نفوذ فلسفهٔ فارابی در آیندگان بسیار بود، ولی شاگردان زیادی نداشت، و از میان چند شاگرد که برای او ذکر کرده‌اند یکی: ابوزکریا یحیی بن عدی المنطقی (درگذشتهٔ حدود ۳۶۴ هـ. ق.) است که به سبب ترجمهٔ کتب ارسطو معروف شده است.

۱. دبور، **تاریخ فلسفه اسلام**، ۲۲۶. باید توجه داشت که رأی دبور از تسامحی خالی نیست.
۲. علی اصغر حلبی، **تاریخ فلاسفهٔ ایرانی**، ۱۳۰-۱۳۱، انتشاراتِ زوّار؛ زِرِکلی، **الأعلام**، ۱۵۶/۸-۱۵۷.

فصل چهارم

ایرانشهری

(سده سوم و اواسط سدهٔ چهارم ه. ق.)

ابوالعبّاسِ ایرانشهری یکی از دانشمندان و عالمان بزرگ و ناشناختهٔ ایرانی است. اطّلاعاتِ ما دربارهٔ او بسیار اندک است. تا جایی که نویسنده می‌داند جز ابوریحان بیرونی (وفات ۴۴۰ ه. ق.) و ناصرِ خسرو (وفات ۴۴۱ ه. ق.) کسی از او نام نبرده است[1]. از آنچه این دو دانشمند در حقّ ایران‌شهری آورده‌اند همین اندازه معلوم می‌شود که وی در نیمهٔ دوم سدهٔ سوم هجری می‌زیسته است، و از علم و ادب و حکمت بسیار بهره‌مند بوده و تصنیفاتِ گرانبهایی داشته است و علم او چنان وافر و نوشته‌های او چنان دقیق و خالی از غرض و علمی و استوار بوده که مایهٔ تحسین دانشمندی چون ابوریحان بیرونی بوده است، چه همه‌کس می‌داند که بیرونی کسی را بی‌جهت نمی‌ستوده است.

در باب نَسَب و زادگاه ایران‌شهری، باید بگوییم که ایران‌شهر در اصطلاح جغرافی‌دانان قدیم به معنی کشورِ ایران بوده و ایرانشهری ساکن یا باشندهٔ در ایران را می‌گفته‌اند. فردوسی فرموده است:

به جنگ اندرون کارِ شیران کنم   تو را بانویِ شهر ایران کُنم.

و فرخی سیستانی در چگامه‌یی گفته است (**دیوان**، ۹۹، ۲۵۶، دکتر دبیرسیاقی):

زایرانی چگونه شاد خواهد بود تورانی   پس از چندین بلاکآمد زایرانشهر برتوران

ولی گذشته از این، ایران‌شهر در همین متون جغرافیایی بر نیشاپور یا بخشی از آن

---

۱. بیشترِ آنچه ایرانیان – و از جمله این ضعیف – دربارهٔ «ایرانشهری» می‌دانیم، مربوط به مطالعاتِ استاد شادروان مجتبیٰ مینویِ طهرانی و شادروان اکبر دانا سرشت است.

نیز اطلاق می‌شده است[۱]. از این روی احتمال می‌توان داد که ابوالعبّاس ایرانشهری، نیشاپوری بوده است. و این احتمال را عبارتی از بیرونی (**قانون مسعودی**، ۶۳۲، چاپ حیدرآباد) نیز تأیید می‌کند، چه گوید: «وَ شاهَدَهُ (ای: شاهَدَ کسوف الشمس) ابوالعبّاس الایرانشهری بنیشابُورَ وَ هُوَمِنْ مُدَقِّقی المُحصلّین = یعنی این کسوفِ خورشید را ابوالعبّاس ایرانشهری نیز در نیشاپور مشاهده کرده است...».

بیرونی در **تحدید نهایات الاماکن** دوبار، در **آثار الباقیه** دوبار، در **تحقیق ماللهند** سه بار، و در **قانون مسعودی** نیز دوبار از او نام برده و مطالبی در مباحثِ جغرافیا، نجوم، و مِلَل و نِحَل از او در تأییدِ مطالبِ خویش نقل کرده است. که پس از این نقل خواهد شد.

ناصِرخسرو او را از اصحابِ هیولی شمرده و در ردیفِ محمد زکریـای رازی (وفات ۳۱۳ هـ. ق.) آورده است، چنانکه می‌نویسد:

«اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمدزکریای رازی و جز از ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است، محمدبن زکریّا پنج قدیم ثابت کرده است: یکی هیولی، دو دیگر زمان، و سه دیگر مکان، و چهارم نَفْس، و پنجم باریْ سبحانَهُ[۲]».

امّا مواردی که ابوریحان از ایرانشهری یاد کرده:

۱- **آثارالباقیه،** که سندیّت اقوال ایران‌شهری را در باب نجوم و تاریخ روشن می‌سازد: «ایرانشهری می‌گوید: که خداوند از نور و ظلمت بین نوروز و مهرگان پیمان گرفت.»

۲- «ایرانشهری می‌گوید که من از جمعی از علمای ارمینیه شنیدم که می‌گفتند که چون صبح روز ثعلب شود برکوهِ بزرگی که میانِ زمین داخل و زمین خارج است قوچ سفیدی دیده می‌شود که در همه سال جز در این وقت دیده نمی‌گردد و مردم این ناحیه اگر این قوچ فریاد کند می‌گویند سالْ پُرنعمت است و خوش خواهد گذشت. و اگر فریاد نکند به خشک‌سالی فالِ بد می‌زنند. ایرانیان صُبح یوم‌الثعلب به نگاه کردن به ابر تیمّن می‌جستند و از صفا و کُدورت و لطافت و کثافت آن بـه سعـادت و

---

۱. یاقوت، **معجم البدان**، ۱۸۱/۱-۱۸۲، چاپ اروپا؛ بلاذُری، **فتوح البُلدان**، ۱۱۹، چـاپ صلاح‌الدّین المنجّد

۲. **زادالمسافرین**، ۴۴-۵۳، تهران، ۱۳۳۸، چاپ علی قویم.

نُحوست زمان و قحط یا فراوانی سال استدلال می‌کردند»[۱].

بیرونی به دنبال مطلبِ اوّل، نکته‌یی یاد می‌کند که برای فهم مطلب باید نقل شود، چه در غیراین صورت مطلبی که از ایران‌شهری یاد کردیم نکته‌یی مبتذل جلوه خواهد کرد. می‌گوید «آن دسته از ایرانیان که به تأویل قائلند برایِ این قبیل مطالب قائل به تأویل می‌شوند، و مهرگان را دلیل بر قیامت و آخرِ عالم می‌دانند به این دلیل که هر چیزی که دارای نموّ باشد در این روز به انتهای نموّ خود می‌رسد و موّادِ نموّ از آن منقطع می‌شود، و حیوان در این روز از تناسُل باز می‌ماند چنانکه نوروز را آنچه در مهرگان گفته شد به عکس است و آن را آغازِ عالم می‌دانند و برخی مهرگان را بر نوروز تفضیل نهاده‌اند چنانکه پاییز را بر بهار رُحجان داده‌اند، و تکیه‌گاهِ ایشان این است که اسکندر از ارسطو پرسید که کدام یک از این دو فصل بهتر است ارسطو گفت: پادشاها در بهار حشرات و هوامّ به نشوء و بالیدن آغاز می‌کنند ولی در پاییز آغاز ذهابِ آنهاست، پس پاییز از بهار بهتر است»[۲].

* * *

۱ـ ماللهند، بیرونی که خود هندشناس بزرگی بوده و سالیان زیادی از عمرِ خود را در تحقیق فرهنگ و آداب و رسوم و ادیان و مذاهب و فلسفه‌های گوناگون هندی سرکرده بود، در مقدّمهٔ کتاب راجع به ایران‌شهری و شیوهٔ علمی و دقّت فلسفی و بی‌غرضی او می‌گوید «وی (= ایرانشهری) از نویسندگان اندکی است که در امورِ مربوط به هند به شیوهٔ علمی و جِدّی بحث کرده‌اند»[۳].

و چون از نویسندگانی که پیش از خودِ او دربارهٔ هند و «ادیان و مذاهبِ هندی» بحث کرده‌اند سخن به میان می‌آورد می‌گوید: «از خداوندانِ کُتُب مقالات یک تن را نیافتم که قصد او حکایتِ مجرّد (یعنی نقلِ دقیق) بدون میل (وجهت‌گیری به یک جانب) بوده باشد، و مداهنه نکند مگر ابوالعباس ایرانشهری، که او از همهٔ ادیان، تنها بدانچه خود اختراع کرده معتقد بوده است و به سویِ آن دعوت می‌کرده، و در حکایت و نقل آنچه یهود و نصاری بر آن می‌روند، و نیز آنچه تورات و انجیل متضمن

---

۱. **آثار الباقیه**، ۲۹۱ و ۲۹۴، ترجمهٔ شادروان اکبر داناسرشت، ابن‌سینا، ۱۳۵۲ هـ. ش.

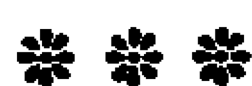
۲. **همانجا**، ۳-۲۹۲.

۳. **فی تحقیق ماللهند**، ۴، چاپ حیدرآباد، ۱۹۵۸/۱۳۷۷ «انّهُ مِنَ الکُتّابِ القلائلِ الذّین بحثوا فی شؤون الهند بطریقة جِدیة.

آن است شیوه‌یی نیکو و درست داشته است، و در ذکرِ ما نویان و آنچه در کتب آنان دربارهٔ ادیان گذشته آمده مبالغه کرده (یعنی به تفضیل سخن گفته)، ولی چون به فرقهٔ هند و شمن‌پرستان رسیده تیرش به هدف نخورده و در پایان کتاب خود به کتاب «زرقان» میل کرده و آنچه در آن کتاب است به کتاب خویش نقل کرده است، و هرآنچه را که نقل نکرده گویا مطالبی بوده است که از عوامّ این دو طایفه (هند و شُمنیّه) شنیده شده است»[۱].

۲- «... نه درباره شُمَنیّه کتابی یافتم و نه کسانی از آنان که از آن‌ها بتوان به آنچه آن گروه بدان معتقدند راه یافت، از این روی وقتی من از آنان حکایت و نقل می‌کنم به وساطتِ ایرانشهری است، هر چند که گمان می‌کردم نقلِ او از دیگری و یا از شخصِ غیرمُحَصّل بوده باشد...»[۲]

۳- در جای دیگری، چون از مدّت و زمان و تفاوت میان آن دو و خلق عالم و فنای آن‌ها سخن می‌دارد، و می‌گوید که «ایران شهری از شُمَنیّه چیزهایی که شبیه این خرافات است نقل کرده است و از آن جمله اینکه در اطراف کوه میرو چهار عالم وجود دارد که آبادانی و خرابی متناوباً به آنها عارض می‌گردد...»[۳]



۱- در کتاب **تحدید نهایات الاماکن** یک جا می‌نویسد «... و ابوالعباس ایرانشهری گفته است که: در رُوستایِ پُشت نزدیک نیشابور کاریزی می‌کندند و در

---

۱. همانجا، ۴ «فما وجدتُ مِن اصحاب کُتبِ المقالاتِ احداً قَصَدَ الحکایةَ المجّردةَ مِنْ غیرِ مَیْلٍ و لامُداهنة سوی ابی‌العبّاس الایرانشهریّ، اِنْ لَمْ یَکُنْ مِنْ جمیع الادیان فی شیء بَلْ منفرداً بمخترَعٍ لهُ یدِ عوالیه و لقد اَحْسَنَ فی حِکایةِ ماعلیه الیهود و النصاری و مایتضّمنه التوارة و الانجیلَ و بالَغَ فی ذکرِ المانوّیة و ما فی کتبهم مِنْ خَبرِالملل المنقرضِة، و حینَ بلغ فرقةَ الهندِ و الشمنیّة صافَ سهمهُ عَنِ الهدف وَ طاشَ فی آخِره الی کتابِ زرقان و نقل مافیه الی کتابِهِ و مالم یَنقُل مِنْهُ فکّانه مسموَعٌ مِنْ عوامّ هاتین الطائفتین».

۲. همانجا، ۶-۲ «وَ لاَنی لَمْ اَجِدْ کتاباً لِلشَّمَنیّةِ وَ لاَاَحَداً منهم استشفُ مِنْ عنده ماهُمْ عَلَیْهِ فَانّی اذا حَکَیْتُ عنهم فَبِوساطةِ «الایرانشهری» و ان کُنْتُ اَظنّ اَنَّ حکایتَهُ غیر مُحصّلة اَوْعَنْ غیرِ مُحَصّلٍ...».

۳. همانجا، ۲۷۶ «... و حکی الایرانشهری عن الشمنیّة مایُشابِهُ هذه الخرافاتِ انّ فی جهاتِ جَبَلٍ (میرو) اربعةَ عوالِمَ تتناوَ بها العمارةُ و الخراب، فَخَرابُه یکون بتسلط النارعلیه عند طلوع الشمس... و عمارته بخروجِها عَنْهُ الی آخرَ...»

ژرفنایِ پنجاه و چند ذراعی از سطح زمین به ریشه‌های سه درخت سرو رسیدند که با ارّه بریده شده بود. و آشکار است که فاصلهٔ میانِ زمان بریده شدنِ این سروها که در آن وقت جایِ برش ریشه بر سطح زمین بوده، تا آن زمان که این همه سنگ و خاک بر آن قرار گرفته بوده است، چندان زیاد است که درست نمی‌توان گفت چه اندازه بوده است و نباید از سالم ماندن چوب درزمین شگفتی نمود، چه هراندازه چوب از جایی دور باشد که کمتر گرما و سرمایِ گردندهٔ درسال به آن برسد، ماندگاری آن بیشتر خواهد شد»[1].

۲- باز از او نقل قول کرده گوید «و ابوالعباس ایرانشهری نوشته است که در قلعهٔ بیضاء یک فرسنگی سیرجان از شهرهای کرمان، ریشه‌هایِ نخلی دیده است که پیشتر در آنجا بوده و پس از سرد سیر شدنِ این زمین خشکیده و از میان رفته است، در صورتی که در آن زمان تا بیست فرسنگی پیرامون آن هیچ خرمابُنی دیده نمی‌شده است و بر این گفتهٔ خود افزوده است که هنگامی که زمین برآمدگی پیدا کرده بوده، کاریزها و نهرهایِ روان پیرامون آن فرو افتاده بوده است»[2].

***

قانون مسعودی. در این کتاب عظیم نیز بیرونی دوبار از ایرانشهری یاد می‌کند:

۱- وقتی که از «نیاز به سپهرهایِ خارجةِ المرکز و چگونگی تصوّر آنها در کره شمس» سخن می‌گوید (مقالهٔ ششم، باب چهارم) و از ماهیّت کسوف صُحبت می‌دارد، از کسوفی که ابوالعبّاس ایرانشهری مشاهده کرده یاد می‌کند و می‌نویسد «و این کسوف را ابوالعباس ایرانشهری که از دانش اندوزانِ دقیق النظر («مدُقّقی المحصلین») بوده است مشاهده کرده است و یاد می‌کند که جرم ماه وسطِ جرم خورشید قرار گرفت و نور قطعهٔ باقی ماندهٔ خورشید که منکسف بود در گردِ آن مستدیر گشت، و از اینجا روشن شد که قُطرِ خورشید در مَنظرِ (ما) نیز از اندازهٔ قُطرِ ماه افزون‌تر است...»[3].

---

۱. **تحدید نهایات الاماکن**، ۲۴، ترجمهٔ فارسی استاد احمدِ آرام، چاپ دانشگاه، ۱۳۵۲ هـ. ش.

۲. **همانجا**، ۱۹.

۳. **قانون مسعودی**، ۶۳۲/۲، چاپ اول، حیدرآباد ۱۳۷۴ هـ / ۱۹۵۵ م: «شاهده (ای شاهَدَ هذاالکسوفَ) ابوالعبّاس الایرانشهری بنیشابورَ وَ هُوَمِنْ مدقّقی المحصلین، وَ ذکرأنّ جِرمَ القمر تَوَسّطَ جِرْم الشمس فاستدارَ النورُ حَوْلَه مِنَ القطعة الباقیةِ منَ الشمس غیرمنکسف، وَ قَدْ اتضَحَ

۲- در این باب که ماه هر اندازه هم که از زمین فاصله داشته باشد باز نمی‌تواند مایهٔ کُسوفِ کُلّی خورشید گردد، نیز به قول ایرانشهری استشهاد کرده است.[۱]

دکتر پینس[۲]، آلمانی نیز درکتاب **مذهبِ ذَرّه نزد مسلمانان و پیوند آن به مذاهبِ یونان و هند**[۳]، از ایرانشهری نام برده، ولی چیز تازه‌یی نگفته و تنها یک فقره از منقولات ما را (شمارهٔ ۲ از ماللهند) یاد کرده و افزوده است که «شخص ایرانشهری با غموض احاطه شده است، و یگانه مصدر عمده برای شناخت اخبار وی - پس از کتاب ناصرِخسرو (زادالمسافرین)، کتاب بیرونی است دربارهٔ مقالات هندیان....» و آنگاه همان موردی را که گفتیم یاد کرده است. ضمناً گفته است که ناصِرخسرو عمداً از ایرانشهری رقیبی برای رازی ساخته است تا بگوید که قول به هیولی گذشته از رازی نیز پیرَوانی داشته است. و او اگر چه در طِبّ به پای محمّد زکریای رازی نمی‌رسیده، امّا در فلسفه رئیس فرقهٔ (معتقدان به مذهب هیولی) بوده است[۴].

این بود آنچه ما توانسته‌ایم دربارهٔ ایرانشهری از مآخذ و متون اسلامی گرد آوریم و با اینکه از این جمله نمی‌توان تصویر دقیق و روشنی از ایرانشهری ترسیم نمود، امّا همین اندازه می‌توان فهمید که ظاهراً در نیمهٔ دوم سَدَهٔ سوم و اواسط سدهٔ چهارم شخصی به نام ابوالعبّاس ایرانشهری وجود داشته که به احتمال قریب به یقین اهل نیشابور بوده، و او گذشته از علوم طبیعی، فلسفه، ریاضیّات و نجوم -که ابوریحان مواردی از آنها را در کُتُب گوناگون خود در مباحثِ مختلف علم یاد کرده - در علم ملل و نحل یعنی شناختِ ادیان و مذاهبِ مختلف، بویژه مذاهبِ هندی و مانوی اطّلاعات دقیق و دستِ اوّل داشته است. و روی هم رفته شخصی دانشور و دانش‌اندوزی مدّقق و باریک بین بوده است و ظاهراً مطالعهٔ مذاهب و ادیان و

مِنْ ذلک اَنَّ قُطْرَ الشمسِ یزدادُ فی المنظِرِ علی مساواة قطر اَلقَمَر...».

۱. **همانجا**، ۲/۷-۸۶۹ «و قداتّضح اَنَّ القَمَر فی اَبْعَدِ بُعدهِ عِنِ الارْضِ یقصُر عَنْ کَسفِ الشمسِ بکُلّیتِها، وَهِیَ عند اَوْجِها، و امّا اقصرهُ عَنْ ذالکِ اذا کانَتْ هِیَ عند حضیضِها و ماحکیناهُ عَنِ الایرانشهریّ فی کُسوفِ الشمس یَشْهَدُ بِخلافِ مابَنی علیه بطلمیوسُ وَ انَّ الکسوفَ التامّ لایُمکِنُ الشمس اِلاّ فی بُعْدِهِ اِلَی الوَسَطِ اقرب مِنْهُ الی الا بعدِ.»

2. **Pines**

۳. این کتاب توسط دکتر محمدهادی ابوریده با عنوان **مذهب الذّرة عندالمسلمین و عِلاقته بمذاهب الیونان والهند**، تعریب شده.

۴. **پینس، مذهب الذرة عندالمسلمین**، تعریب دکتر هادی ابورَیده، ۴۲-۴۱، چاپ قاهره.

فلسفه‌های گوناگون او را باطناً راضی نمی‌ساخته، و لذا از آن همه مذهبی خاصّ برای خود ساخته بوده است که خود براساس آن می‌زیسته و هوشمندان و خاصّان را نیز به سوی آن دعوت می‌کرده است، امّا البتّه متنبّی نبوده یعنی داعیهٔ نبوت نداشته است.

فصل پنجم
اخوان الصفاء

اخوان الصفاء، در لغت به معنی برادرانِ یک دل است، و آن تعبیری است که در ادبیّات اسلامی سابقهٔ قدیم‌تری دارد، و ابن عبدربّه (۳۲۴-۲۲۸ هـ. ق.) چند نمونه از آن را یاد کرده است (← **العِقدُ الفرید** ۳۰۴/۲) که دو مورد زیر از آن را یاد می‌کنیم: یکی قول شبیب بن شیبه (از خطبای سدهٔ دوم هـ. ق.) است که گفته است «اخوان الصفاء خیرُ مکاسبِ الدّنیا: هُمْ زینَةٌ فی الرَّخاء، و عُدَّةٌ فی البلاء، وَ مَعُونَةٌ عَلَی الاعداء = برادرانِ یک دل بهترین دست‌آوردهای جهان‌اند: زیرا در روزگار آسایش مایهٔ زینت‌اند، و در زمانِ گرفتاری به منزلهٔ ساز و برگ و ذخیرت، و بر ضدّ دشمنان یاری دهنده‌اند»؛ دومی قول ابن اَعرابی (۲۳۱-۱۵۰ هـ. ق.) است که گوید:

لَعَمْرُکَ ماالمالُ الفَتَی بِذَخیرةٍ وَلکِنَّ اِخوانَ الصَّفاء الذَّخائِرُ

اما ریشهٔ این نام‌گذاری، چنانکه اخوان خود گفته‌اند، مقتبس از ترجمهٔ عربی **کلیله و دمنه** به خامهٔ عبدالله بن مُقَفَّع (قتل، ۱۴۲ هـ. ق.) است («باب الحمامة المُطوَّقة» یا کبوتر طوق‌دار) که در آن دابشلیم پادشاه (= رای) به بید پای فیلسوف برهمن می‌گوید: داستانِ دو دوست را که دروغزنِ نمّام رشتهٔ دوستی آن دور از هم گسیخت گفتی، آنگاه ادامه می‌دهد «فَحَدِّثنی، اِنْ رَأیتَ، عَنْ اِخْوان الصَّفاء کَیْفَ یُبْتَدَأُ تَواصُلُهم وَ یَسْتَمْتِعُ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ؟ فقال الفیلسوفُ: انَّ العاقِلَ لایَعْدِلُ بِالاخوانِ شیئاً» (**کلیله و دمنه**، عربی، ۱۰۶) یعنی «اکنون اگر میسّر شود بازگوی داستانِ دوستانِ یک دل... و استمتاع از ثمراتِ مخالصت و برخورداری از نتایج مصادقت را... برهمن گفت: هیچ چیز نزدیک عاقلان در موازنهٔ دوستان مخلص نیاید، و در مقابلهٔ یارانِ یک دل ننشیند» (**کلیله و دمنه**، فارسی، ۱۵۷، مینوی). و اخوان خود گویند «ای برادر بدان و یقین داشته باش که تو به تنهایی قادر نیستی از مِحنت این دنیا و آفات آن، که ما به سبب جنایتِ پدرمان آدم در آن افتاده‌ایم،

نجات‌یابی...، از این روی، برای نجات و خلاص از این دنیا به معاونت إِخْوانِ ناصح و دوستانِ فاضل نیازمندی تا راه‌هایِ آخرت و وسائِط رسیدنِ به آن را به تو نشان دهند، و در این راه از داستان حمامهٔ مُطَوَّقه که در کلیله و دمنه آمده عبرت‌گیر و تأمل کُن که چگونه به یاری همدیگر از دام رها گشتند تا حقیقت آنچه را که ما گفتیم دریابی» (**رسائل**، ۱/۱۰۰-۹۹، «الرسالةُ الثانیةُ مِنَ القِسْمِ الریاضی»).

امّا از لحاظِ تاریخِ سیاسی، اخوان الصّفاء، یک جمعیّتِ سرّی فلسفی - دینی - سیاسی بودند که در سدهٔ چهارم هجری در بصره - و احتمالاً در بغداد - نشأت گرفتند. این جمعیّت را - چنانکه در رسائلِ این گروه آمده - در شهرهای بزرگ دیگر اسلامی نیز فروعی بوده است. بصره از زمانِ قدیم یعنی از عهد حَسَن بصری (وفات ۱۱۰ هـ. ق.) پرورشگاه مذاهب متعدّدی بوده. و نُخستین صوفیانْ، به روایتی، شاگردان حَسَن بصری بودند که در بصره اقامت داشت، و معتزله نیز از شاگردانِ حَسَنِ بصری نشأت گرفتند. و در آنجا یک مدرسهٔ بزرگ نحوی پیدا شد که مذهبِ بصری نام گرفت که با مذهبِ نحوی کوفی مشابهتها و اختلافاتی داشت.

۱. **نویسندگان**. شاید قدیم‌ترین مؤلفی که دربارهٔ نویسندگان رسائل اخوان الصفاء به ما اطّلاعاتی می‌دهد، ابوحیّان توحیدی (وفات پس از ۴۰۰ هـ. ق.) است، که در دو کتاب عمدهٔ خویش **الامتاع و المؤآنسه** و **المُقابَسات**، به این مطلب اشاره می‌کند. اطّلاعاتی هم ابن القفطی (وفات، ۶۴۸ هـ. ق.) از او نقل می‌کند، که خلاصهٔ آن این است: وزیر صمصام‌الدوّله (قتل، ۳۸۸ هـ. ق.) در حدود سال ۳۷۳ هـ. ق. از ابوحیّان دربارهٔ زیدبن رفاعه می‌پُرسد، و ابوحیّان می‌گوید: زیدبن رفاعه زمانِ درازی در بصره اقامت داشت و در آنجا به جماعتی برخورد کرد که «اَصنافِ علم و انواعِ صناعت را با هم جمع می‌کردند، و از آنها ابوسلیمان بُستی - معروف به مَقْدِسیّ -، ابوالحَسَنِ زنجانی، ابواحمد مهرجانی، و عوفی مشهور بودند. و این گروه در عشرتْ الفت و در دوستی صداقت داشتند، و بر پایهٔ پاکی و طهارت و نصیحت اجتماع کرده بودند، و در میان خود مذهبی وضع کرده بودند. و گمان می‌کردند بدانْ راه را برای رسیدن به خشنودی خدا نزدیک کرده‌اند. و سبب این کارِ آنان این بود که می‌گفتند: شریعت به نادانی‌ها آلوده شده و به گمراهی‌ها در آمیخته و شُستن و پاک کردنِ آن را جز به فلسفه نمی‌توان. زیرا فلسفه حاوی حکمتِ اعتقادی و مصلحتِ اجتهادی است. و

پنجاه و یک رساله در همهٔ اجزاء فلسفهٔ علمی و عَمَلی پرداختند، و آنها را **رسائل اخوان الصّفاء و خُلاّن الوفاء** نامیدند، و نام خود را در آنها نوشتند و آن رسائل را در میان مردم پراگندند و یا به مردم بخشیدند...»[1].

از بزرگ‌ترین افرادِ این جماعت، چنانکه از قول ابوحیّان برمی‌آید، زیدبن رفاعه بوده (به قول ابن عبری در **مختصرالدوّل**، ۱۸۱، بیروت، ۱۸۹۰، وی در سال ۳۷۳ هـ . ق. حیات داشته)، و او «هوشی غالب، ذهنی وقّاد و در سرودن شعر ونویسندگی، حساب و علم بلاغت و حفظِ ایّامِ مردم، و خواندن مقالات و آراء و دیانات و تصرُّف در هر فنّی بصیرت داشته». و چون از مذهبِ زیدبن رفاعه می‌پرسد می‌گوید «به مذهبی منسوب نیست و به گروهی شناخته نه، زیرا به هر مذهب و هر دَری سری زده...»[2] از همین سخن ابوحیّان در بابِ زیدبن رفاعه، مهارت اخوان الصّفاء و تبحُّر ایشان در علوم و عَدَمِ اقتصارشان به یک مذهبِ مُعیّن آشکار می‌گردد.

گروهی ابوالعلاءِ معرّی، و ابن راوندی، و حتی خود ابوحیّان را در شمارِ این جماعت می‌شمارند و یا از نویسندگان رسائل می‌دانند[3]. در مآخذِ موجود چیزی در بابِ انتساب ابن راوندی (وفات ۲۴۵ هـ. ق.) به اخوان الصفاء نیست و عقایدی که از او درکُتُب عقاید نقل شده با اصولِ عقاید اخوان الصّفاء سازگار نیست، و فی الجمله عجالةً در این باب به ضرسِ قاطع چیزی نمی‌توان گفت.

اما ابوالعلاء، وقتی که به بغداد رفته بوده، در آنجا جمعیّتی فلسفی راکه در هر روز جُمعه (عَروُبة) در خانهٔ عبدالسلام بصری امینِ کتابخانه شاپوربن اردشیر جمع می‌شده‌اند می‌دیده است. و این خود نظام مرسوم در میان اخوان الصّفاء را فرایاد می‌آورد:

تُـهَیِّجُ اشـواقـی عَـروُبَةُ اَنـها   اِلَیْکَ زَوَتنی عَنْ حُضورِ بِمَجْمعِ[4]

و در جایِ دیگر از اخوان الصّفاء یادکرده وگفته است که اگر حوادثِ روزگار او را ضایع بگذارند، لامُحاله دوستی اخوان الصّفاء را ضَیاعی نیست:

وَ اذا اَضـاعتنی الخُطوبُ فَلَنْ اُرَی   لِـودادِ اخـوانِ الصفـاءِ مُـضَیِعَا

۱. **الامتاع و المؤانسه**، ۲/۴-۵، چاپ بیروت، احمدامین و احمد الزّین.
۲. **همانجا**، ۲/۱۹.
۳. احمدامین، **ظُهرالاسلام**، ۲/۱۴۵، قاهره، ۱۹۵۲ م.
۴. **اللزومیّات**، ۲/۱۸۴، چاپ بیروت، ۱۹۷۱.

شعر ابوالعلاء تماماً بر اخوان الصّفاء منطبق نمی‌شود. بلکه بیشتر وصفِ عامّ است، برای همهٔ دوستان و برادرانش. اگرچه احتمال دارد که مجمع مذکور نیز فرعی یا بخشی از مجمع اخوان بوده باشد، ولی اوّلاً اخوان به جای عَروبة (جمعه) در هر دوازده روز یکبار گرد هم جمع می‌شده‌اند؛[۱] ثانیاً زندگانی ابوالعلاء معرّی پس از بازگشت از بغداد به مَعرّةُ النعمان نوعی زندگانی انفرادیِ مُرتاضانه بود و او خود را رَهین المحبسین یعنی گرفتار دو زندان: زندانِ خانه و زندانِ کوری می‌شمرد[۲] و این چنین زندگانی با شیوهٔ جمع گرایانه و توأم با خوش‌بینی اخوان چندان سازگار نیست.

امّا در بابِ ابوحیّان توحیدی می‌توان گفت که وی احتمالاً از این گروه باشد، چه از مقالاتِ این جماعت و تعالیم آنان به نیکی آگاه است و اسامی رجال عُمدهٔ آن گروه را برمی‌شمارد، و بالاتر از همه مانندِ آنان در باب صداقت و اُخوّت و صفا کتاب می‌نویسد. جز اینکه بر آنان نکته هم می‌گیرد و آنان را به «تقصیر و تلفیق» عیب می‌کند[۳]. امّا آیا ابوحیّان این سخنان را به تقیّه می‌گوید یا بنا بر اعتقادِ باطنی خویش، مطلبی است که به طورِ قطع جوابی نمی‌توان داد.

پژوهشگران افراد یا جماعاتِ دیگری را نیز در زُمرهٔ نویسندگان رسائل شمرده‌اند. ابن‌القفطی پس از نقل مطالبِ ابوحیّان، گُمان می‌کند که رسائل مذکور از «کلام برخی از ائمّه از نسلِ علی (ع) یا به خامهٔ برخی از متکلّمان شیعه است[۴]». قاضی عبدالجبّار همدانی (۳۲۵ - ۴۱۵ هـ. ق.) و شهرزوری همان فهرستِ ابوحیّان را - تنها با اختلافِ در یک نام - به عنوان نویسندگان رسائل یاد می‌کنند و هر دو اشاره می‌کُنند به اینکه رسائل در رُبع سوّم سدهٔ چهارم هجری نوشته شده است[۵].

از اشاراتِ ابوحیّان در جای دیگر **الامتاع** (۱۶/۲ و مابعد) میل به اسماعیلی‌گری نزد مؤلّفان رسائل اخوان استنباط می‌شود، امّا قاضی عبدالجبّار صریحاً آنان را اسماعیلی مذهب می‌داند (**خَمْسُ رسائل اسماعیلیّة**، چاپ استاد عارف تامر،

---

۱. **رسائل**، ۲۱۹/۲؛ ۴۱۹/۳.

۲. **یاقوت، ارشاد الادیب**، ۱۲۴/۳، چاپ دارالمأمون.

۳. **الامتاع**، ۱۹/۲-۲۰.

۴. **تاریخ الحکماء**، ۸۲-۸۳، چاپ لیپرت، ۱۹۰۳.

5. Stern, «New Information about the authors of the Epistles of Sincere Brethren», **Islamic Studeis**, III, 1904, P. 410.

۹۶-۹۸، بیروت، ۱۹۵۶). امّا در نوشته‌های اسماعیلیّهٔ نخستین، ذکری از اخوان الصفاء و رسائل آنان در میان نیست، هرچند اسماعیلیّهٔ متأخر رسائل را به اصول عقاید اسماعیلیّه برمی‌گردانند. و در اواخرِ سدهٔ پنجم هجری یک نِزاریِ سُوری تألیف رسائل را به **ائمّهٔ مستورین** نسبت می‌کند و از عبدالله من میمونِ قَداحّ و سه تن دیگر که در تألیف رسائل سهم به سزایی داشته‌اند نام می‌بَرَد (عارف تامر، **حقیقة اخوان الصّفاء**، ۱۸ بیروت، ۱۹۵۷؛ و مقدّمهٔ هموبر **الجامعة الجامعة**، ۱۳ و ۲۴ و ۵۲) و بدین ترتیب تألیفِ رسائل به اوایل سدهٔ سوّم هجری برمی‌گردد.

محققّان جدید نیز عقاید مُتَبایِن ابراز کرده‌اند: کازانوا، گلدزیهر، و ماکدونالد رسائل را مربوط به نهضت یا حرکت اسماعیلیّه دانسته‌اند. ماسینیون آن را فرعی از حرکتِ قرامطه می‌شمارد. و ایوانُف معتقد است که رسائل تحتِ رعایت فاطمیان نوشته شده است، و بیان می‌دارد که «اسماعیلیّه رسائل را برای خود می‌پذیرند بنابر اینکه از مذهبِ ایشان است و آنها را رسائل تأویلی می‌شمارند.» طیباوی روایتِ ابوحیّانِ توحیدی را در بابِ نویسندگانِ رسائل معتبر شمرده و آن را نوعی ازکوشش جهتِ درآمیختن فلسفه و شریعت می‌داند و معلول تمایلاتِ پنهانی فرقهٔ شیعه قلمداد می‌کند، و تأکید می‌کند که هیچ‌گونه دلیل استواری در دست نیست که بگوییم رسائل جزئی از دعوتِ شیعه به طور عمومی و یا اسماعیلیّه به ویژه باشد. ولی البتّه اسماعیلیّه بعدها رسائل را برای پیشبرد اغراضِ خودشان به خدمت گرفتند[۱]. سرانجام سیّدحسین نصر معتقد است که میان اخوان الصفاء و اسمعیلیّه روابط استواری نیست، و قولِ دقیق این است که اخوان الصّفاء جماعتی شیعه بوده‌اند با تمایلاتی صوفیانه[۲].

احمد زکی پاشا در مقدّمهٔ **رسائل** (چاپ قاهره ۱۹۲۸-۱۳۴۷، ۳۰ و مابعد) از کتاب **جَلاء العَیْنَین فی محاکمةِ الاحمدین** تألیف سیدنعمان خیرالدّین مشهور به ابن الألوسی (چاپ بولاق، ۱۲۹۸ هـ. ق.) و چند مأخذ دیگر مطالبی نقل کرده که خلاصه‌اش این است که: این رساله‌ها پایهٔ مذاهبِ قرامطه است، و بعید نیست که از برای ترویج آنها، آن را به امام جعفرِ صادق (ع) نسبت داده‌اند؛ و پس از سدهٔ سوّم در

---

۱. طیباوی، **محاضرات فی تاریخ العَرَبِ والاسلام**، ۲/۶۷-۶۹، بیروت، ۱۹۶۶.

2. Dr. S. Hossein Nasr, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines**, PP. 35-6, Cam, 1964.

روزگارِ دولتِ آلِ‌بویه نوشته شده است. آنها را ابوسلیمان محمدبن جعفر البُستی، معروف به مَقْدِسی، ابوالحسن علی بن هارون زنجانی، ابواحمد نهرجوری، عوفی، و زیدبن رفاعه املاء کرده‌اند. همهٔ این جماعت حکیم بوده‌اند؛ گردِ هم آمده‌اند و این رساله‌ها را به شیوهٔ فلسفی -که خارج از مسلک شریعتِ مُطهَّرِ نبوی است - تصنیف کرده‌اند.

۲. **شواهدِ تشیُّعِ اخوان.** در رسائل اخوان، اینجا و آنجا شواهد زیادی بر تشیُّع آنان می‌توان یافت. یک جا ضمن صُحبت از «ولایت» دربارهٔ اهل بیت می‌نویسند: «... و این ولایتِ مخصوص، از آنِ اهلِ بیتِ رسالت است که در این ولایتِ مخصوصْ نیازمند مُدبّران و عالمانی غیر خودشان نیستند و مردم بر اسرارِ ایشان مُطلّع نگردند.» (۱۰۳/۴، چاپ قاهره، ۱۳۴۷ هـ. ق. به اهتمام احمد زکی پاشا) جایِ دیگر می‌نویسند «بدان ای برادرکه خانه‌یی که سِرِّ خلافت و علم نُبُوت در آن است، آن خانه یی است که مُعاندان آن خانه را به سِحْرِ عظیم نسبت کردند به سببِ آیات و مُعجزاتی که از خداوندانِ آن ظاهر می‌شُد. از این روی، گفتند: آنان ساحرند، و آنان را از جِنّ یارانی هست که آنان را در این کار مَدَد می‌رسانند» (رسائل، ۱۰۵/۴). و باز می‌نویسند «... گفتند: ای رسولِ خدا، هرکس لااِلٰهَ الاّ الله بگوید داخلِ بهشت گردد، گفت: آری، هرکس آن را مُخلصانه بگوید به بهشت درآید. گفتند: اخلاصِ آن چگونه است؟ گفت: شناختِ حُدود و اَداءِ حُقوقِ آن. گفتند: ای رسولِ خدا معرفتِ حدود و اداء حقوقِ آن چگونه است؟ گفت: آری، من شهر علمم و علی درِ آن است، و هر کس آنچه راکه در شهر است بخواهد باید از دَرِ آن درآید. و این چنین راهشان نمود به کسی که ارشادشان کُند...» (رسائل، ۴۸۶/۴). و نیز چون از خُلَفا سخن می‌گویند ارادت خود را به مذهبِ شیعه کاملاً آشکار می‌کنند. چه بر عامّهٔ مسلمانان خرده می‌گیرند که چرا خلفاء را وارثانِ انبیاء می‌دانند در حالی که خلفا در عَمَلِ با «جَبابِره» فرقی ندارند و در حالی که دیگران را از گُناه منع می‌کنند خود به بدترینِ گُناهان دست می‌آلایند، «اولیاء خدا و نوادگانِ پیامبر را می‌کشند یا سَبّ و نفرین می‌کنند، حقوقشان را زیرپا می‌گُذارند، شراب می‌نوشند و فسق می‌ورزند و حرمتِ جان و مال و شَرَفِ هیچکس را نگاه نمی‌دارند و این همه از فرطِ حرصِ ایشان سرچشمه می‌گیرد» **(رسائل، ۳۵۸/۲-۳۶۱)**.

و از این همه پُرمعنی‌تر، طعنه‌یی است که از زبانِ حیوانات بر خُلَفاء می‌زنند. یعنی در ضمنِ حکایتی مربوط به کلاغها و بازها می‌گویند: «پس از مرگِ فرمانروایِ دادگر و مهربانِ کلاغان، ریش سفیدان آنها تصمیم می‌کنند که جانشینِ او را از میانِ کلاغانِ بیرون از خانوادهٔ او برگزینند. استدلالشان نیز این است که اگر جانشینِ پادشاه از خانوادهٔ او معیّن شود، چون او فرمانروایی [خلافت] را حقّ خود می‌پندارد، بر آنان فخر می‌فروشد، و حدّ برای قُدرتِ خویش نمی‌شناسد. در صورتی که اگر فرمانروا را از میانِ افرادی بیگانه برگزینند، بالعکس همهٔ کلاغان به گردنِ او حقّ دارند که چنین امتیازی برایِ او قایل شده‌اند. از این روی، می‌توانند بر هَوَسها و خودکامگیهایِ او مهار بزنند. از این روی، شاهین یا بازی را به تختِ پادشاهی [خلافت] می‌نشانند. امّا دیری برنمی‌آید که شاهین فربه و تنومند می‌شود و به ستمگری می‌آغازد و اندک اندک کار به جایی می‌رسد که طعام روزانهٔ کلاغان را نیز از آنها می‌گیرد. در این زمان، کلاغان به خطایِ خود پی می‌بَرَند. امّا دیگر کار از کار گذشته و آبِ رفته به جوی باز نمی‌آید» (رسائل، ۳۶۳-۳۶۷).

نتیجهٔ سیاسی - اخلاقیِ این داستان، در حقیقت انتقاد از نظریّهٔ سیاسیِ اهل سُنّت در بابِ خلافت است: چون مؤمنان بر خلافِ نصّ الهی، خلیفه را از میان افرادِ خارج از دودمان رسالت انتخاب کردند، لذ از انحطاط و پریشانیِ احوالشان شگفتی نباید داشت.

از این روی، در تمایُلاتِ شیعی اخوان تردیدی نمی‌توان کرد، امّا آیا تشیُّع آنان مانند تشیُّع همهٔ شیعیان دیگر بوده، یا شیعهٔ دوازده امامی بوده‌اند؟ بدرستی نمی‌توانیم به این سؤالها پاسخ بدهیم، امّا همین قَدَر می‌دانیم که شیعهٔ دوازده امامی نبوده‌اند. نُخست بدلیلِ اینکه: نظریّهٔ مهدیِّ مُنتظر (ع) را - با علم به اینکه آن نظریّه یکی از پایه‌های مذهبِ شیعهٔ اثنیٰ عَشَری است - انکار می‌کُنند، و عقیدهٔ کسی را که می‌گوید امامِ او از ترسِ مخالفانش پنهان گشته از «آراء فاسده» می‌شمارند و می‌گویند «... خداوندِ این رأی همهٔ عمر برای خروج امام خویش مُنتظر می‌ماند و آمدنِ او را تمنّیٰ می‌کند، و به ظهورِ او شتاب می‌کند تا اینکه عمرش به پایان می‌رسد و به حسرت و غُصّه می‌میرد و امامِ خویش را نمی‌بیند» (رسائل، ۸۵/۴) و این عقیده مقتضیِ آن است که اخوان الصّفاء شیعهٔ اثنیٰ عشَری نباشند. و این نکته را آنچه مرحوم محسن امین می‌نویسد نیز تأکید می‌کند که «... هر چه باشد انتسابِ اخوان

الصّفاء به تشیُّع ثابت نشده است و آنها جزو موضوعاتِ ما نیستند، و ما آنها را برای این ذکر کردیم که برخی از مردم آنان را به شیعه نسبت می‌دهند[1].»

به نظر نگارنده، اخوان الصّفاء گروهی متفکرِ التقاطیِ آزاداندیشِ مسلمان بوده‌اند که عَناصرِ عُمدهٔ افکارِ آنان را اندیشه‌های عرفانی افلاطون و نوافلاطونیان و فیثاغوریان و صوفیانِ سده‌های نخستین اسلامی و نیز اندیشه‌های ارسطو و مشائیان از یک سو، و آرمان گرایی‌های فرقهٔ شیعه از سویِ دیگر تشکیل می‌داده. و چنانکه گفتیم شاخص عمدهٔ نظامِ دینی - فلسفیِ آنان التقاط گرایی[2] بوده، بدین معنی که از هر دین و هر اندیشهٔ فلسفی آنچه مناسبِ عقلیّت آنان بوده می‌گرفتند و در این راه از اقتباس از دین زرتشت و مانی، مذهب ترسایی، یهودیّت، ثنویت و فلسفهٔ یونانی، فلسفهٔ مشّائی، فلسفه و ریاضیات فیثاغوری، حکمتِ ایران و هند و هر آنچه که معقول می‌یافتند سرباز نمی‌زدند، و اینْ نکته‌یی است که اخوان مکرّراً یاد می‌کُنند «... برادران ما را واجب است که با هیچیک از دانشها دشمنی نورزند، و نه کتابی از کتابها را فروگذارند و نه به کیشی از کیشها تعصُّب ورزند، زیرا رأی و مذهبِ ما همهٔ آراء و مذاهب را در برمی‌گیرد و همهٔ دانشها را یکجا گرد می‌آورد: ... رَأیُنا و مذهَبُنا یَسْتَغرِقُ الَمَذاهِبَ کُلَّها وَ یَجْمَعُ الْعلومَ جمیعَها...» (رسائل، ۱۰۵/۴؛ ۱۹۸/۲-۱۹۹)؛ امّا با همهٔ این اوصاف، تمایل عمیقِ آنان به تشیُّع در سرتاسرِ رسائل به چشم می‌خورد.

۳. مراتب اخوان و طریقهٔ تعلیم آنان. اخوان در تعلیم اندیشه‌های خود نظام خاصّی داشته‌اند. از جمله اینکه مراتبِ اخوان خود را به چهار مرتبه تقسیم می‌کنند:

- مرتبهٔ نخستین، ویژهٔ مُبتدیان بوده، یعنی کسانی که از پانزده تا سی سال داشته‌اند. و آنان را «برادرانِ نیکوکارِ مهربان» (الاخوانُ الابرارُ الرُّحَماءُ) می‌نامیدند، و از ویژگیهای آنان پاکی گوهر، نیکوپذیری و تُندیابی بوده است.

- مرتبهٔ دوّمین، ویژهٔ اعضایی بوده است که سال عمرشان از سی تا چهل بوده است و آنان را «برادرانِ نیکوکارِ دانا» (الاخوانُ الاخیارُ الفُضَلاءُ) می‌نامیدند، و این گروه به مراعات برادران و بزرگ‌منشی و بهره‌رسانی، و شَفَقت و رحمت به یاران

---

۱. اَعیان الشیعه، ۱۴۹/۲-۱۵۰، چاپ بیروت، ۱۹۶۸.

2. Eclecticism.

ممتاز بوده‌اند.

- مرتبهٔ سوّمین، ویژهٔ اعضایی بوده است که میانهٔ چهل تا پنجاه سال داشته‌اند و آنان را «برادرانِ فاضلِ کریم» (الاخوانُ الفضلاءُ الکِرامُ) می‌نامیدند. و این گروه به نیرویِ امر و نهی ممتاز بودند و هرگاه برایِ کارِ دعوتِ آنانْ مخالف و معاندی پیدا می‌شد به دفع آن عناد و خلاف برمی‌خاستند و از راهِ لطف و نرمی و مدارا آن مخالفت و معاندت را به صلاح باز می‌آوردند.

- مرتبهٔ چهارمین، ویژهٔ اعضایی بوده که از پنجاه سال بیشتر داشتند، و کسانی بودند که حقّ را آشکارا می‌دیدند. و این مرتبهٔ حکیمان است. همهٔ برادرانْ سزاوارِ رسیدن به این مرتبه بودند و نیز طالبِ آن، چونکه در نظرِ آنان مرتبهٔ مذکور برترینِ مراتب بوده است. هرکس که بدین مرتبه می‌رسیده از **طبیعت و قانون** برتر و خداوندِ کشف بوده و می‌توانسته است احوال قیامت را از قبیلِ بعث و نشور و حساب و میزان و جز آن مشاهده کند[۱].

براساس مندرجاتِ رسائل، اخوان مدّعی هستند که این جماعت در میانِ فضلاء و امیران و اشراف و بزرگ‌زادگان و دهقانان و پیشه‌وران و به ویژه **اصناف**، پیروان و یارانِ بسیار دارند. و از این روی، یارانِ خود را به شهرها می‌فرستادند تا در هرکس که بویِ خیری می‌شنوند او را به وارد شدن در جماعتِ ایشان فرا خوانند. و یاران خود را به ویژه به دعوت کردنِ جوانان بیشتر از پیران سفارش می‌کردند، زیرا نفوس جوانان همچون وَرَقِ سفید پاکیزه‌یی است که چیزی بر آن ننوشته‌اند. از این روی، تلقین تعالیم و مبادیِ دینی - فلسفی که مردم را بدان می‌خوانند، برای ایشان آسان‌تر دست می‌دهد تا پیران؛ مشروط بر اینکه این جوانان دوستدارِ دانش و جویندگان حقّ و راستی باشند. به نظر اخوان، کوشش در اقناع پیران کاری بیهوده است زیرا آنان بر اثر مُرورِ زمان بر آیینی برآمده‌اند و در دلهایشان استوار گشته، که برکَندنِ آنان از آن آیین بسیار دشوار است[۲]. و معتقدند که به همین دلیل «خدا هیچ پیامبر برنیانگیخت مگر آنکه جوان بود، و نخستین کسانی که پیامبران را در وغزن خواندند پیران هر قوم بودند.» و در این راه به آیاتِ قرآنی استناد می‌جویند از قبیل «... بیگمان آنها [اصحاب کهف] **جوانانی** بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند، و ما آنان را

۱. رسائل، ۲۲۲/۴-۲۲۶.

۲. سعدی به روزگاران مهری نشسته بردل بیرون نمی‌توان کرد الاّ به روزگاران.

هدایت افزودیم» (کهف، ۱۳/۱۸) و یا «... ما جوانی شنیدیم که از آنها [بُتان] یاد می‌کرد که او را ابراهیم می‌خواندند» (انبیاء ۶۰/۲۱) و یا «... ویاد کن چون موسیٰ جوانِ خویش را گفت آرام نگیرم تا وقتی که به مجمع البحرین برسم» (کهف، ۶۰/۱۸) و آیاتِ بسیار دیگر....[1]

مجالسِ اخوان سرّی بوده و تعالیم و حقایق مذهبِ خود را به مَثابهٔ اسرار می‌دانستند و جز به افرادِ جماعتِ خود که «یاران وفادار و برادرانِ پاک دل» می‌شمردند اظهار نمی‌کردند. در هر دروازه روز یک روز مجلسی داشتند، و در جایی گرد هم می‌نشستند که در آنجا خاطرشان آسوده باشد - و این خود دلیل است بر اینکه از حکومتِ وقت وحشت داشته‌اند -، در اثناءِ این انجمنها، جامه‌های ویژه‌یی می‌پوشیدند، و پیش از گردِ هم آمدن خود را پاکیزه می‌کردند. نخست برخی پندها می‌دادند که هر برادری پیش از آنکه برادری بگیرد و دوستی برگزیند می‌بایست از آنها پیروی کند. از جُمله بر او واجب بود که از «بدخویان، سرسختان و سخت‌گیران، حسودان، دورویان، تنگ چشمان، ترسویان، آزمندان و ستایش دوستان... بپرهیزد. زیرا دوستیِ میانِ دو تن که نهاد و سرشتِ آندو دگرگونه است تمام نمی‌شود و صورت نمی‌پذیرد؛ چه دو ضدّ با هم جمع نمی‌شوند». و چون اخوان الصّفاء در راهِ فضیلت و مردمی می‌کوشند، ممکن نیست با کسی دوستی کُنند که از این صفات بی‌بهره باشد[2].

در این مجالس به یارانِ خویش سفارش می‌کردند که «... در هر یک از بلاد باشند، با رعایتِ شرایطی که مذکور افتاد به مذاکرهٔ علوم بپردازند... و شایسته این است که بیشتر مذاکراتِ آنان در شناختِ نَفْس، حسّ و محسوس، و عقل و معقول باشد. و نیز از نظر و بحث در اسرارِ کُتُبِ الهی و تنزیلاتِ نبویّه، و معانی آنچه موضوعات شریعت متضمّن آنهاست، غفلت نورزند. و به ویژه واجب است که در علوم [طبیعی] و علوم چهارگانهٔ ریاضی یعنی: عدد، هَندسه، تنجیم و تألیف [موسیقی] بیشتر مذاکره کُنند»[3].

۴. تعدادِ رسائل و شیوهٔ نگارشِ آنها. مشهور این است که رسائلِ اخوان پنجاه و

---

۱. رسائل، ۱۴۴/۴-۱۵۵.
۲. همانجا، ۱۰۸/۴-۱۱۰؛ ۸۱-۸۴.
۳. همانجا، ۱۰۵/۴-۱۰۷.

یک رساله است: پنجاه رساله در علوم مختلف، و یک رساله در خُلاصهٔ آنها. ولی واقعیّت چیزی دیگری است، زیرا رسائل مذکور که به تعبیر ابن القفطی «مقالاتِ مُشوِّقه‌یی است که ادّله و احتجاجاتِ آنها ظاهری نیست و به قصد آشناکردن یاران و عامّهٔ مسلمانان - مخصوصاً مستعدّان - با تعالیم اخوان نوشته شده[۱]»، شامل رشته‌های علوم ریاضی، طبیعی، الهی و اقسام منطق و حکمتِ عملی است. بدین ترتیب که: ۱۴ رساله در ریاضی، ۱۱ رساله در نوامیس و اخلاق؛ ۱۷ رساله در طبیعی، ۱۰ رساله در علوم نفسانی، ۱ رساله به عنوان مقدّمه، و ۱ رساله به عنوان خلاصهٔ مندرجاتِ همهٔ رسائل. بدین ترتیب شمارهٔ رسائل به پنجاه و چهار می‌رسد[۲]. گذشته از این‌ها، در چندین جایِ رسائل از **رسالة الجامعه** نام برده‌اند که به منزلهٔ خلاصهٔ برگُزیدهٔ همهٔ رسائل است که برخی از محققّان آن را به المَجریطی اندلسی (سدهٔ چهارم هـ. ق.) هم نسبت داده‌اند، و در دو جزء چاپ شده است (دمشق و بیروت، به اهتمام جمیل صلیبا و عارف تامر اسمعیلی ۱۹۵۲-۱۹۵۹). با دقّت در مُحتَوایِ این رسالهٔ بزرگ روشن می‌گردد که آن نسبت (یعنی نسبت به مجریطی اندلسی) دُرست نیست، بلکه این همان رساله‌یی است که اخوان مکرّراً بدان اشاره می‌کنند و در آن رسائلْ خود خلاصه و رموز و اسرار آن را حلّ کرده‌اند[۳]. و هم در این رسالهٔ جامعه خطاب به یارانِ خویش در طریقِ تعلیم می‌گویند «... و به آنان از مدارسِ چهارگانه، کتابهای هفت گانه، دوجَفْر، رساله‌های بیست و پنجگانه و رساله‌های پنجاه و یک گانه و رسالهٔ جامعه هر چه بتوانی بخوان...» (**الرسالة الجامعة** ۲، ۳۹۵-۳۹۶). بنابراین می‌توان گفت: شمارهٔ رسائل در اصل پنجاه و یک رساله بوده در پنجاه و یک علم، والرسالة الجامعه (که اکنون در دو جزء جداگانه چاپ شده) خلاصهٔ پنجاه و یک رساله است، ولی اخوان الصفاء جز این کتابها، آثار دیگری هم داشته‌اند که ظاهراً اکنون در دستِ ما نیست.

در بابِ رواجِ رسائل اخوان، مُقدَّمةً باید گفت معمولاً نوشته‌هایی که به وسیلهٔ مقاماتِ دولتی خواندن و داشتن آنها «ممنوع» و «غیرمُجاز» شده باشد، مردم آنها را بیشتر می‌جویند و به خیال آنکه در آنها نکته‌ها و آموزشهایی هست که در نوشته‌های

---

۱. **تاریخ الحکماء**، ۸۲، چاپ لیپرت.

2. **Encyclopaedia of Islam**, vol. III, PP. 1072-6 (art, by Y. Marquet).

۳. مقدّمهٔ عارف تامر بر جزء دوّم الرسالة الجامعه، ۲۱-۲۲؛ احمد امین، **ظُهرالاسلام**، ۱۴۹/۲.

دیگر نیست، در طَلَب می‌ایستند تا آنها را به چنگ آورند و بخوانند. دربارهٔ رسائل نیز کم و بیش چنین وضعی وجود داشته، زیرا دستگاهِ خلافت عبّاسی نویسندگانِ آنها را به زندقه و رسائلشان را به احتوای کُفر و ضلالت نسبت داد، و آنها را در بغداد سوزانیدند[۱]، و همین اضطهاد[۲] مایهٔ رواج و بقای آنها شد، و به ترجمه و تلخیص و آرایش مجدّد آن پرداختند. خلاصهٔ خوبی از آن **مُجمَل الحکمة** نام دارد و همین کتاب است که در عهد تیموریان به فارسی درآمده است و مترجم می‌گوید: این کار را در عهدِ امیرتیمور و به فرمانِ او کرده است و هدف خود را چنین بیان می‌کُند که «... هر چه حشو است از آن دور کند، و هر چه مشکل و مرموز است حلّ و آشکار کند».[۳]

در سال ۱۸۸۶ نیز فردریک دیه تریصی کتابی به نام **خُلاصة الوفا فی رسائل اخوان الصفاء** چاپ کرد. نام خلاصه کننده شناخته نیست، ولی از متنِ کتاب برمی‌آید که خلاصه کننده نظم اصلیِ کتاب را نپسندیده و به هم زده و طرحی نو درانداخته است. همین دیه تریصی در همان سال ۱۸۸۶ ترجمهٔ آلمانی کتاب را در لایپزیک چاپ کرده است. ولی معلوم نیست ازکُجا نویسندهٔ کتاب و شارح مذهبِ اخوان الصفاء را قاضیِ زنجانی یافته است[۴]. بخش مربوط به جانورانِ رسائل را نیز گارسَن دوتاسی[۵] به فرانسه ترجمه کرده است.

۵. خلاصهٔ تعالیم. یاد شد که اخوان به تلفیق همهٔ مذاهب و نوعی سازش[۶] میان همهٔ مذاهب از اسلام، یهودیّت، نصرانیّت، زرتشتی، مانوی؛ و مکاتبِ فلسفی فیثاغوری، سقراطی، افلاطونی و نوافلاطونی و اندیشه‌های عرفانی اسلامی می‌پرداختند. در رسائل نام موسیٰ، عیسیٰ، مُحمَّد (ص)، علی (ع) و زرتشت مکرّر بُرده می‌شود. اخوان معتقد بوده‌اند که فلسفه از دین برتر و پیشرفته‌تر است. و ابوحیّان حکایت می‌کند که او در بابِ مسأله‌یی بر مَقْدِسی یکی از جماعت اخوان

---

۱. احمد امین، **ظهر الاسلام**، جزء دوّم، ۱۵۵.

2. Execution (= تفتیشِ عقاید = تعقیبِ دینی - سیاسی)

۳. **فهرست کتابخانهٔ مجلس**، ۵۷/۲؛ براون، **فهرستِ نسخه های شرقی**، ۱۵۲، کمبریج، ۱۹۳۲م.

۴. **دائرة المعارف اسلام**، ۱۰۷۲/۳، چاپ جدید.

5. Garcin de Tassy.

6. Syncretism.

الحاح کرد، چون ناچار گشت گفت «شریعتْ طبِّ بیماران است، و فلسفهٔ طبِّ تندرستان[۱].» آنگاه شرح می‌دهد که: «مقصودِ ایشان این است که پیامبران، بیماران را طبابت می‌کنند تا بیماریشان افزوده نگردد، و مرضشان به عافیت باز گردد، امّا فیلسوفان صحّت و تندرستی را برای خداوندانِ آن حفظ می‌کنند، تا گرفتار بیماری نشوند. و شکّ نیست که مدبّرِ تندرستان از مُدبّرِ بیماران بهتر است. و به عبارتِ دیگر ظاهرِ شریعت سزاوارِ عامّه است، امّا غذای نفوس قوّیه به نظرِ فلسفیِ عمیق تأمین می‌شود.»

به نظرِ اخوان «غایتِ جسمْ مرگ است»، ولی معنی مرگ نیز «عُروجِ نفسِ آدمی به سوی حیاتِ روحیِ خالص است، و این کسی را ممکن باشد که در حیاتِ دنیوی تفلسُف بکند. امّا کسانی که با اساطیر و خرافات به سر می‌برند مقام آنان مقامِ چهارپایان باشد»[۲].

اخوان سلوک عقلانیِ انسان و پیشرفتِ آن را به **علوم و صناعات** تقسیم می‌کنند. «و علمْ صورتِ معلوم در نفسِ عالِم است. و امّا صناعت صورتی است که در فکرِ صانع پیدا می‌شود». و نزدِ ایشان معرفت از سه طریق پدید می‌آید:

۱- از طریق حواسّ پنجگانه. و آن اوّلِ راه است. و همهٔ علوم انسانی از آن ریشه می‌گیرد، و همهٔ آدمیان در آن مُشترکند؛

۲- از طریقِ عقل، و به وسیلهٔ همو انسان از جانورانِ دیگر متمایز می‌گردد؛

۳- از طریق بُرهان که گروهی از علما نه همهٔ آنها بدان منفرد هستند.

و نیز به نظر آنان نفس در زمانِ ولادت البتّه چیزی نمی‌داند، چه خدایْ تعالیٰ گفت «و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون می‌کند در حالی که چیزی نمی‌دانید...» (سورة النحل، ۱۶/آیهٔ ۷۸) و نفس نیز چیزی را جز به توسطُ جَسَد نمی‌داند؛ و بدین ترتیب، «اخوانْ» علم را کسبی می‌دانند، و منکر «معارف فطری»اند. و این نظریّه‌یی است که با نظریّهٔ افلاطون مخالفت دارد که گوید «نَفْس پیش از حلولِ خود در بَدَن همهٔ چیزها را می‌دانست، و همانا معرفتِ او در دُنیا تذکّر یا تذکارِ آن معانی است، و هرگاه چیزی در عالَم ما می‌بینی آن چیزی را که در عالَم والا پیش از هبوطش به زمین و اتّصالش به جَسَد دیده‌ای به یاد می‌آوری» و مُطابق همین نَظَرِ افلاطونی است نظریّه‌یی که ابن سینا در قصیدهٔ «عینیّهٔ» معروفِ

۱. الامتاع، ۱۹/۳-۲۰؛ رسائل، ۴۶/۴. ۲. رسائل، ۵۹/۳.

خویش بیان می‌کُند:

هَبَطَتْ اِلَیْکَ مِنَ المَحلِّ الارْفَعِ وَرْقاءُ ذاتُ تَدَلُّلٍ و تَمَنُّعِ

برانسان واجب است که معارف و علوم را یکباره تحصیل نکند (و در حقیقت این کار را نمی‌تواند)، بلکه به تدریج و اندک اندک یاد بگیرد، زیرا برخی از معارف از برخی دیگر دشوارتر است. و نَفْس نمی‌تواند در مَدارج معرفتِ صحیح خدا ارتقاء یابد مگر به زهد و انصرافِ از دنیا و قیام به انجام اعمالِ نیک. نیز متعلّم باید که از دانشهای لغت و زبان و اَدَب، که آسانتر است آغاز کند، پس از آن علوم دین و مذاهبِ کلامی را فرا گیرد، و چون در این علوم به مرحلهٔ اتقان رسید، فلسفه را بخواند و باید نُخست به ریاضیّات آغاز کند. و اخوان به ریاضیّات گاه به شیوهٔ هندیان، وگاه به شیوهٔ فیثاغوریان می‌پردازند و بیش از آن دو جماعت به رُموز اعتقاد دارند و حتّی به تقدیس برخی اعداد می‌پردازند. به ویژه عدد هفت (۷)، زیرا حروفِ هجاء ۲۸ است، و آن حاصلِ ضرب هفت در چهار (۴×۷) است[۱].

کواکب اجسامِ نورانیِ عاقلی هستند و در داشتن این ویژگی یعنی عاقلی از انسان برترند، و نجوم را در جهانِ خاکی ما تأثیراتِ قوی است. و این ستارگانْ گاه به سعد تأثیر می‌کنند و گاهی به نَحْس. مشتری و زهره و آفتاب تأثیرِ سعد دارند، و زُحَل و مِرّیخ و ماه تأثیر نحس دارند، و عُطاردْ هم تأثیر نحس و هم تأثیرِ سعد دارد. مثلاً طول عمر و کوتاهی عمرِ آدمیان تابع این تأثیرات است[۲].

اخوان در منطق به مذهبِ فرفوریوسِ صُوریّ مؤلّف **ایساغوجی** رفته‌اند، و از خود چیز زیادی بر آن نیفزوده‌اند. نزدِ آنان نیز، چنانکه فرفوریوس وضع کرده، الفاظ پنج است، و آن جنس، نوع، فصل، خاصّه، و عَرَض عامّ است. و اخوان تنها لفظِ ششمی بر آنها افزوده‌اند و آن **شخص** است و می‌گویند: جنس و نوع و شخص بر اعیان دلالت می‌کنند، ولی فصل و خاصّه و عَرَضِ عامّ دلالت بر معانی دارند. مَناهجِ منطقی عبارت است از تحلیل، حدّ و برهان. تحلیل شیوهْ یا مَنهج مُبتدیان است، زیرا امور جزئی محسوس را توضیح می‌کند؛ امّا امورِ معقول به وسیلهٔ حدّ و برهان شناخته می‌شود. و گویند: هر چه در این عالم هست یا هیولیٰ است یا صورت؛ و هیولایِ همهٔ اشیاء یکی است، و تنها به صورت اختلاف می‌یابند (و این سخن شبیه

۱. رسائل، ۱۱۸/۲، ۱۱۹؛ ۷۱/۳-۷۲؛ ۱۹/۴-۲۰.
۲. همانجا، ۲۱۱/۱؛ ۱۷۰/۴-۱۷۲.

به قولی است که علمای جدید می‌گویند که: ذرّاتِ اشیاء همه یکی هستند و ذَرّات عبارت از الکتریسته‌های مثبت و منفی است، و اختلافِ میان آنها در کمّیّت است نه در کیفیّت)، و از این روی، ذرّاتِ مس مانند ذَرّاتِ آهن است، و ذَرّاتِ آهن مانند ذَرّاتِ طلا. لذا اگر به ذَرّاتِ مس آنچه از ذرّاتِ طلا کم دارد بیفزاییم، مُبَدّل به طلا می‌شود)، و از اینجاست که اخوان به امکانِ تحویل همهٔ معادن به طلا قائلند و آن را **کیمیا** می‌نامند[1].

اخوان سخن در بابِ نَفْس را به درازا کشیده‌اند، زیرا در اغلبِ مباحثِ خویش به نَفْسِ انسانی اعتمادِ کُلّی کرده‌اند و دلیلشان این است که گویند: نفسِ انسانی از نَفْسِ کُلّی صادر شده است. و نفسِ کودک در آغازِ کار مانندِ برگ سفیدی است که معلومات را از طریقِ حواسّ خمس می‌گیرد و آنها را جمع می‌کند تا وقتی که بزرگ شد این معلومات را به قوای **مُفکّره**، و پس از آن به **حافظه** تحویل بدهد. و آدمی را پنج نیروی درونی هست که مساویِ قوایِ پنجگانهٔ ظاهری است، و آن **متخیلّه** در مُقدّم دماغ است، پس از آن **مفکّره** است در وسطِ دماغ، و پس از آن **حافظه** در مَؤخّرِ دماغ، پس از آن **ذاکره**، و سرانجام قُوّهٔ ناطقه (که مرکزِ آن دو را به درستی معیّن نکرده‌اند).

هر اندازه که انسان بتواند علم را به فلسفهٔ دین درآمیزد، به همان اندازه نَفْس ارتقاء می‌یابد، و چون نفس به نهایتِ ارتقاء خود رسید، در صفِّ فرشتگان قرار می‌گیرد، و مقامِ او از مقام عامّه -که به دینِ موروث برآمده‌اند و جز با رُسوم و صُوَرِ حسیّه اُنس ندارند، والاتر می‌شود[2]. صورتهای حسیّه‌یی که **قرآن مجید** از نعمتهای بهشتی مانندِ حورِ عین، و نهرهای عسلِ مصّفا خبر می‌دهد؛ و اینکه اهلِ آن بر تختها تکیه خواهند داد، و نیز عذابِ دوزخ، و اینکه پوستهای کافران در آن بسوزد و پوستهای دیگری بَدَلِ آن به ایشان دهند، و جز اینها، همه صورتهای رمزی و نمادی دارند. چه یک دینِ عقلی وجود دارد که برتر از همهٔ ادیان است. و اعتقاد به اینکه خدا خشم می‌گیرد و به آتش عذاب می‌کند، اموری است که عقل آنها را نمی‌پذیرد. نفوسِ جاهله دوزخ خود را در همین دنیایِ ما در می‌یابند و نفوسِ عاقله نیز بهشت خود را در همین دنیَا می‌یابند، و مراد به بعث عبارت از مفارقتِ نَفْس از بَدَن است، و

۱. رسائل، ۱۴۲-۱۴۳؛ احمد امین، **ظُهر الاسلام**، ۸۳/۲.
۲. رسائل، ۲۰۸/۴-۲۰۹؛ ۳۱۳/۳.

قیامت عبارت از مفارقتِ نفسِ کُلّی از عالم و رجوعِ آن به خداست[۱].

۶ـ **اخلاق.** اخوان در اخلاق به روحانیّت و زهد دعوت می‌کنند، و می‌گویند: عَمَلْ وقتی نیک و فاضل است که از تفکُّرِ عقلی صادر شود، و مانندِ مُتصَّوفه می‌گویند که برترین انواعِ فضایلْ **مَحبّت** است، و مُحِّب هرگاه در این راه به غایتِ خود رسید در «خدایِ مَحبوبِ اوّل» فانی می‌گردد. مَحبّت، از همهٔ خُلْقها بیشتر به خشنودیِ به صورتِ صبر و رضا ظاهر می‌گردد، و این مَحبّتْ نَفْس را مُطمئنّ و قلب را آزاد می‌سازد، و آدمی را به میسور در این دنیا برمی‌انگیزد[۲].

در رفتارِ اخلاقی مانندِ ارسطو به نظریّهٔ **وَسَط و اَطراف** اعتقاد دارند: یعنی هر فضیلت حدّ وسطِ میان دو رذیلت است. مثلاً شَجاعتْ حدّ وسطِ میانِ جُبْن (بُزْدلی) و تهوُّر (بی‌باکی) است، و اقتصادِ مالی حدِّ وسطِ میان بُخل (تنگ‌چشمی) و اسراف (بادِدستی) است، و عَدْل حدّ وسطِ میانِ ظلم (ستمگری) و انظلام (ستمکشی) است[۳].

اخوان به جسم چندان اعتنایی ندارند و گویند: انسان در حقیقتْ همان نَفْس است و جسمِ مادّی تنها پوشِشی ظاهری است. وکمالِ مطلوبْ برای مردِکامل این است که «نَسَبش فارسی، دینش عَرَبی، اَدَبش عِراقی، مَخبر[۴] یعنی باطنشْ عِبری، منهجش ترسایی، زهدش شامی، علمش یونانی، بصیرتش هندی، سیرتش صوفیانه، اَخلاقش مَلَکی، رأیش رَبانی، و معرفتش الٰهی باشد[۵]»، و بر این عقیده‌اند که محیطِ طبیعی و اجتماعی در آدمی‌زاده تأثیر می‌نهد. و اختلافِ لغاتِ آدمی و رنگها و خُلْقها و چهره‌هایشان از محیطشان متأثّر می‌گردد. باید دانست که اجرام آسمانی به ویژه خورشید، نیز جزو «بیئه» و محیط محسوب می‌شود و از اینجاست که یکی از اقالیم، یعنی اقلیم رابعِ اَوْسَط[۶] اقلیم انبیاء و حکماست، زیرا این اقلیم وسطِ میانِ سه اقلیم جنوبی و سه اقلیم شمالی است، و مردمِ اقالیم دیگر از داشتنِ

۱. رسائل، ۱۵۷/۴-۱۶۰. ۲. همانجا، ۱۴۹/۱-۱۵۵.
۳. همانجا، ۳۱۶/۲-۳۱۷؛ ۳۷۶/۲.
۴. مَخْبَر مُقابِلِ منظر است (فیروزآبادی، قاموس، مادّهٔ خَبَر).
۵. رسائل، ۱۱۸/۱-۱۱۹.
۶. مقدّمهٔ ابن خلدون، ۶۵-۷۱، الاقلیم الرابع، چاپ بغداد (بی. تا).

طبیعتِ افضل ناتوان هستند.

نظرِ اخوان دربارهٔ زنْ نظرِ مُساعدی نیست، به ویژه با معیارهایِ عقلی روزگارِ ما. زنان دو وظیفه دارند: آوردنِ فرزندان، و ورزیدنِ عفّت. به نظرِ آن جماعت زنان معمولاً نمی‌توانند عفیف و پاکدامن باشند. از این روی، شایسته است که در خانه بنشینند و عفّت ورزند. همین طور زنان نمی‌توانند در علومْ نظر کنند و در امرِ دین به تفکّرِ عمیق بپردازند. «بدان ای برادر که این رأی و اعتقادِ ما در بابِ زنان و کودکان و عامیان بر پایهٔ تجربه و بینش است. و هرکس در حقایقِ علوم ننگرد آنها را نشناسد.» و باز می‌گویند «لایق نیست که عاقلان خلافِ این عقیدهٔ ما را بپذیرند...[1]». شاید بتوان گفت که آنچه در اشعارِ مختلفِ ابوالعلاءِ معرّی از حمله به زنان و بیان فسادِ ایشان و لزوم خانه‌نشینی و منعِ از تعلیمِ ایشان و نسبت خُرافات و اَوهام پرستیِ به آنان دیده می‌شود، در روزگارِ اوّلِ حیاتِ وی، متاثّر از همین تعالیم اخوان الصّفاء بوده باشد[2].

۷- **سیاست**. از دلکش‌ترین رسائل اخوان، رسالهٔ «الحیوان و الانسان» (**رسائل**، ۲۹۳/۲-۳۷۷) است و در آن از شیوهٔ نمادی[3] (رمزی) کتابِ **کلیله و دمنهٔ** بیدپایِ هندی استفاده کرده‌اند و به صورتهایِ گوناگون شمشیرِ طنز و تَسْخَر به رویِ انسان کشیده‌اند. خلاصهٔ آن این است که: برایِ محاکمهٔ انسان در پیشگاهِ جِنّ محکمه‌یی منعقد شد، و در آن آدمی‌زاده به بَطْش و ظلم متهّم گردید. زیرا انسان در آغازِ کارِ خویش بر سرِ کوهها و بلندیها مسکن داشت، و از ترس ددان و جانورانِ درنده به غارها و شکافِ کوهها پناهنده شده بود، و از میوهٔ درختان و سبزیهای زمین و دانه‌های گیاهان می‌خورد و به برگِ درختان خود را از گرما و سرما نگاه می‌داشت؛ تا اینکه اندک اندک حَضارت یافت و شهرها و دیه‌ها کرد و کاخها برافراشت، پس از آن به رام کردن چهار پایان به ویژه اسپ و استر و خر و گاو و گوسفند و بُز و شتر پرداخت، و آنها را در زنجیر کرد و بر آنان لُگام نهاد و در مَقاصدِ خویش از سواری و

---

۱. **رسائل**، ۲۹۳/۳-۲۹۴.

۲. **اللزومیّات**، ۱۸۱/۱ و ۱۹۰؛ ۲۴۷/۲-۲۴۸؛ و احمد امین، **ظهر الاسلام**، ۱۳۲/۲-۱۳۳، قاهره، ۱۹۵۲ م.

3. Symbolic. (= تمثیلی).

باربری بکار انداخت. و شکّ نیست که با این کار خود، آنها را به رنج انداخت. و بر آنها پیش از طاقتشان بار نهاد، و آنان را از زندگانیِ آزادِ خودشان دور ساخت. در طَلَبِ آنها انواع حیله و وسیله را بکاربُرد، و از قفس و تور و گودال و حتی تیر و کمان و نیزه درگرفتن آنها یاری گرفت. تا اینکه سرانجام معتقد شد که همهٔ جانوران بندگانِ او هستند، و اگر از او بگریزند، نافرمانی و عِصیان کرده‌اند. آنگاه می‌نویسند که: اتفّاق چنان اُفتاده بود که ولیِّ امرِ جِنیِ‌های مسلمان شهریاری بود که او را «بیراشَشْبِ حکیم» می‌نامیدند. وقتی بادْ مَرکَبی از سفینه‌هایِ دریا را به ساحلِ جزیره‌یی که این شهریارِ جنّی در آنجا ساکن بود بُرد. در این مرکب قومی از بازرگانان، پیشه‌وران و مردمانِ توانگر بودند. به این جزیره رفتند، و فریفتهٔ میوه‌ها و سبزیها و گلهای آن گشتند، و به چهارپایان و پرندگان و درندگان و هَوامّ و حشراتی برخوردند که در اُلفت و یگانگی با هم می‌زیستند و میانِ ایشان نفرت و دشمنایگی وجود نداشت.

این مردم اقامت در آن جزیره را خوش داشتند، و اندک اندک جهتِ تسخیرِ جانوران و سوار شدن و بار نهادن بر آنها، متعرّض ایشان گشتند. آن جانوران نیز از ترسِ جان روی به فرار نهادند. ولی این مردم به خیالِ آنکه آنها بندگانِ ایشانند و سر از چنبر طاعت بیرون کشیده‌اند، در طلبِ آنها در ایستادند. چون حیوانات وَلَع شدید آدمیان را در بَنده گرفتن خودشان مشاهده کردند، زُعَماء و خُطبای آنها جمع شدند و به پیشگاهِ شهریارِ جنّی رفته از جورِ بنی‌آدم شکایت کردند. پس محکمه منعقد شد. زعیم هر صنفی از اَصنافِ حیوانات، انسان را به ظُلم و درازدستی متهم ساختند. انسان در آغازِکار از خود دفاع کرده گفت که خدایِ متعال این کار را برای او مُباح کرده است. و شاهد آورد که «والانعامَ خَلَقَها لکم فیهادِفْ و مَنافِعُ و منها تأکلون. ولکم فیها جَمالٌ حین تُریحُونَ و حین تَسْرَحُونَ»؛ و گفت «والخیلَ وَالْبِغالَ والْحَمیْرَ لِتَرْکَبُوها وَزیْنَةً...»، و گفت «لِتَسْتَوُا عَلَیٰ ظُهُورِهِ، ثُمَّ تَذْکُرُوا نِعْمَةَ رَبِّکُم اذا اَسْتَوَیْتُم عَلَیْهِ...» (سورة النحل، ۱۶/آیه‌های ۵-۶؛ سورة النحل، ۱۶/آیهٔ ۸؛ سورة الزُّخْرُف، ۴۳/ آیهٔ ۱۳)

امّا پیشوای استران بپاخاسته در پاسخ گفت: ای خداوند، در آنچه این انسی فرو خواند چیزی نیست دلالت کند بر اینکه آنها گمان کنند که آنان خداوندانند و ما بنده‌ایم، بلکه این آیاتْ تذکاری است به نعمتهایی که خداوند بر ایشان داد. و معنیِ تسخیر همان است که در تسخیرِ ماه و خورشید و ابر و باد گفت؛ اژدها برخاست و از

زبانِ حشرات و هَوامّ سخن گفت و یاد کرد که بیشتر آنها کَر و بی‌زبان و نابینا و بی‌دست و پا و بی‌بال و بی‌منقار و چنگالند، و بر تنشان موی و پشم ندارند، و بیشترشان عریان و ناتوان و نیازمندند، وحیله و قُوّت ندارند و با این همه، انسان هر جا که باشد به ایشان حمله می‌کند و هر جا بیابدشان می‌کُشد. دلِ اژدها با این بیانِ خود بدرد آمد و دیدگانش از اندوه و درد پُر اشک شد... همین طور، مؤلّفان رساله، زعیم هر صنفی را در اتّهام آدمی‌زاده به ظلم و درازدستی به نُطق وامی‌دارند، و شهریارِ جِنّی بنابر قولِ زعیم هر صنفْ مَفاخِر و معایبِ هر دو گروه را تعقیب و یادداشت می‌کند، و در خلالِ این محاکمه نکته‌های لطیفی از فلسفه و طبایع حیوان مندرج می‌کُنند[1]. ولی افسوس که محاکمه به حکمی نمی‌انجامد، بلکه محاضرات و مفاوضاتی است که در آنها نتیجهٔ نهائی ذکر نمی‌شود، و اتّهاماتی است که غایتی ندارد.

ولی می‌توان گفت که نتیجهٔ معنوی داستان به ظاهر، این است که آدمی زادگان، خواه مسلمان و خواه غیرمسلمان، با ستم و آزار و شکنجهٔ خود به حیوانات، حقّ و جوازِ اخلاقی هرگونه استیلاء و تسلُّط بر آنان را از دست داده‌اند. امّا دلایلی را که در ضمنِ این داستان برای اثباتِ این نکتهٔ رمزی آمده، می‌توان در عین حال بهانه‌یی برای انتقاد از رفتار آدمی زادگان با یک دیگر نیز به حساب آورد.

- نیاز آدمی زادگان به همکاری

اخوان نیز مانند فیلسوفان یونانی و فلاسفهٔ اسلامیِ سابقِ بر خودشان، معتقد بوده‌اند که: انسانِ نمی‌تواند به تنهایی زندگانی راحت و آسانی داشته باشد، زیرا برایِ زندگانیِ آرام و راحت به پیشه‌های زیادی نیاز است، و یک انسان نمی‌تواند به تنهایی همهٔ آنها را نیک فرا بگیرد، چه «عمر کوتاه است و پیشه‌ها بسیار». از این روی، در هر شهر یا روستایی، مردمان زیادی برایِ همیاری گردِ هم آمده‌اند. و حکمتِ الهی و عنایتِ رَبّانی چُنین ایجاب کرده است که گروهی از ایشان به صِناعات، گروهی به تجارات، گروهی به ساختمان‌سازی (عمارات)، گروهی به تدبیر سیاسات، وگروهی به فراگیری علوم و تعلیم آنها مشغول شوند. و مَثَلِ ایشان در این راه، مانند برادرانی است که از یک پدر پدید آمده‌اند و در یک منزل ساکن هستند، و هر کدام از آنها از جهتی دیگران را مَدَد می‌رساند، و از دیگران نیز همین توقُّع را دارد

---

۱. رسائل، ۲/۲۰۶-۲۸.

تا کارِخانه راست شود، و راحت و آسایش همگان فراهم گردد[۱].

اِخوان پس از ذکر این مطلب به مطلبی عرفانی اشاره می‌کنند که پیشینیان نیز گفته بودند، ولی در بیان «اخوان الصفاء» وضوح بیشتری به چشم می‌خورد. می‌گویند:

باید دانست که چون حکماء برایِ امورِ دنیا مَثَلی می‌زنند غَرَض آنها بیانِ امور آخرت است، و در این راه مثال‌هایی می‌آورند که عُقولِ مردم، در هر زمان و مکان، آنها را برتابد. در موردِ زندگانیِ اجتماعی نیز همین طور است، و بیان آن این است که باید یقین داشت که هیچکس به تنهایی از مِحنتی که آدمیان در دارِ دنیا به سبب جنایتِ پدرشان آدم (ع) بدان گرفتار گشته‌اند رهایی نمی‌توانند یافت، زیرا برایِ نجات و رهایی از این دنیا -که عالَم کَوْن و فساد، و همنشینی با شیاطین و سپاهیان ابلیس است، و صعود به عالَم افلاکِ و فراخنایِ آسمانها و همنشینی با دوستان و مقرَّبان و فرشتگانِ خدایِ رحمن - به یاری و معاونت برادران ناصح و دوستان صادق و فاضلانِ راه‌دان و حقایق‌شناس نیازمند است تا راهِ وصول به آخرت و نجات از ورطهٔ دنیا را بدو بنمایند. و در این راه، باید از داستان «حَمامهٔ مُطَوَّقه» (= «کبوترِ طَوْقدار») که در کتاب **کلیله و دمنه** آمده است عبرت گرفت و دریافت که چگونه با همیاری از دام رستند تا حقیقتِ آنچه راکه ماگفتیم دریابی[۲].

- اَقسام علوم و مبحثِ سیاست.

به نَظَرِ اخوان، علوم الهی بر پنج نوع است: ۱. معرفتِ پروردگار و صفاتِ او؛ ۲. علم روحانیّات، که عبارت از شناختِ گوهرهای بسیط عقلی است و مقصود از آن قوای علاّمه و فَعّاله، و به تعبیر دینی فرشتگان است؛ ۳. علم نفسانیّات است، و مقصود از آن، شناخت نفوس و ارواحی است که در اجسام فَلَکی و طبیعی، از فراز سپهر برین گرفته تا نهایتِ مرکز زمین، ساری‌اند، و تأثیراتی که آنها در پدید آمدنِ جانداران، گیاهان و سایر موجودات برجای می‌گذارند؛ ۴. علم معاد یا رستاخیرشناسی است، و آن عبارت از شناختِ چه چیزیِ جهان دیگر («نشأهٔ اُخریٰ») و چگونگی برانگیخته شدنِ جانها از تاریکی تن‌هاست؛ ۵. علم سیاسات است، و آن خود بر پنج قسم است: الف - سیاستِ نبوی؛ ب - سیاستِ مُلوکی؛ ج -

---

۱. **رسائل**، ۱/۱۰۰.

۲. **همانجا**، ۱/۱۰۰-۱۰۱؛ نصرالله منشی، **کلیله و دمنه**، ۱۵۷-۱۹۰، چاپ مینوی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ هـ. ش.

سیاستِ عامّه؛ د - سیاست خاصّه؛ هـ - سیاستِ ذات.

- **امّا سیاست نبوی**، عبارت از شناختِ کیفیّتِ وضع قوانین درست و سنّت‌های پسندیده از راه اَقوالِ صحیح، و مداوایِ نفوس بیمار و باز رهانیدن ایشان از دیانت‌های فاسده و اندیشه‌های سخیف است؛ و بالجمله آنچه هر شارِعی از سویِ خدایْ تعالی برای ارشادِ مردم، و ادارهٔ اُمّت و ضبطِ امور ایشان می‌آورد، تا نگویند کتاب و رسولی برایِ ما نیامد، و این سیاست خاصّ پیامبران و رسولان است.

- **امّا سیاستِ ملوکی**، عبارت از شناختِ چگونگی حفظِ شریعت در میانِ اُمّت و احیای سنّت در میانِ مردم به امر به معروف و نهی از مُنکر است، و اقامهٔ حدود، و اجرای احکام که شارع بر نهاده است، و ردِّ مظالم، و ریشه‌کن ساختن دشمنان، و بازداشتن اَشرار و نصرت دادنِ اَخیار است. و این سیاست خاصِّ خلفای پیامبران و امامانِ هدایت یافته است که به حقّ داوری می‌کنند، و به حقّ عدل می‌ورزند.

- **امّا سیاستِ عامّه**، عبارت از ریاست بر جماعت‌ها و گروه‌هاست، مانندِ ریاستِ امیران بر سپاهیان و شهرها، و ریاستِ کدخدایان بر روستاییان، و ریاست سرلشکران بر سپاهیان و آنچه بدین‌ها مانَد. و این امر بدین ترتیب ممکن می‌شود که رئیسان طَبَقات و مرؤوسان و حالاتِ آنها و تبارها و پیشه‌ها و کیش‌ها و اَخلاقِ آنها و ترتیبِ مراتب آنها را بشناسند، و امورِ ایشان را مُراعات و اسبابِ معیشت ایشان را فراهم کنند، و میان خود و ایشان اُلفت برقرار کنند، و میان ایشان داد کنند، و ایشان را از پراکندگی باز دارند، و هر یک را در کاری که در خورِ آن باشد به خدمت گمارند.

و **امّا سیاست خاصّه**، عبارت از شناخت هر انسانی است آنچه را که به تدبیرِ منزل و امرِ معیشتِ او مربوط می‌شود. و این سیاست وقتی درست باشد که شخصْ کار خادمان و غلامان و فرزندان و همسر و خویشاوندانِ خود را بررسی کند و با آنها عشرتِ صحیح داشته باشد، و با یارانِ خود صادق باشد و به اداءِ حقوق ایشان بپردازد، و در مصالح ایشان نظر کند، و صلاح دنیا و آخرت آنها را آرزومند باشد.

و **امّا سیاستِ ذات**، عبارت از این است که هر انسانی نفس خویش و اخلاق آن را بشناسد، وکردار وگفتارِ خود را در حالِ شهوت و غضب و رضای خود بسنجد، و در همهٔ اُمورِ خود نَظَرِ دقیق کند[1].

اخوان بر این عقیده‌اند که غَرَض از «مُلْک»، عبارت از حفظِ «ناموس» یا قانونِ

---

۱. همانجا، ۲۷۲/۱-۲۷۴.

الهی در میان مردم است به نحوی که مدروس یا متروک نشود. زیرا، بیشتر مردم، با وجود شرایع نبوی و قواعدِ فلسفی، اگر «خوفِ سلطان» در میان نباشد سر از چنبرهٔ انقیاد و فرمانبُرداری بیرون می‌کنند و از پذیرفتن ناموس و حدودِ آن و ادای فرائضش سرمی‌پیچند، و از مُحَرَّمات پرهیز نمی‌کنند[1].

اخوان، دربارهٔ «خلافت» و «امامت» -که آن دو را به یک معنی می‌دانسته‌اند، نیز بحث کرده‌اند[2]، امّا چون پیش از این اجمالاً از آن موضوع بحث کرده‌ایم، در اینجا از بیانِ آن تن می‌زنیم. تفصیل آن را در کتابِ **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران**، آورده‌ایم. طالبان بدانجا نگاه کنند.

کتاب شناسی

احوال و اشعارِ رودکی، استاد سعیدِ نفیسی، ۹۹۶/۳-۹۹۷، چاپ اوّل؛

اخوان الصّفاء، دراسةٌ - مختاراتٌ، الاب یوحنا قُمیر، بیروت، ۱۹۶۸ م.؛

اخوان الصّفاء، عُمَر الدسوقی، قاهره، ۱۹۴۷ م.؛

الامتاع و الموآنسة، ابوحیّان توحیدی، چاپ احمد امین. ؛

اعلام الفلسفة العربیّة، یازجی و کَرَم، بیروت، ۱۹۶۵ م؛

تاریخ الحکماء، ابن القفطی، چاپ لیپرت، ۱۹۰۳ م.؛

تاریخ العراقِ الاقتصادی (فی القرنِ الرابع الهجری)، دکتر عبدالعزیز الدوّری، بیروت (دارالمشرق، ۱۹۷۴ م.)؛

تاریخ الفکر العربی، دکتر عمر فروّخ، بیروت، ۱۹۶۲ م.

تاریخ الفلسفة العربیّة، حنا الفا حوزی و خلیل الجر، بیروت، ۱۹۵۷، جزء اوّل؛

تاریخ الفلسفة الاسلامیّة، دبور، ترجمهٔ عربی دکتر محمّد هادی ابوریده.

حقیقة اخوان الصّفاء، عارِف تامر، بیروت، ۱۹۵۷؛

دائرة المعارف اسلام (انگلیسی)، ۱۰۷۲/۳-۱۰۷۶، چاپ دوّم، مقالهٔ ایومارکه؛

رسالة فی الرَّدِّ علی الباطنیّة، ابوحامد محمّد غزّالی، ۱۹۵۸، مصر، به اهتمام عبدالرحمن بَدَوی؛

ظُهرالاسلام، الجزء الثانی، احمد امین، قاهره (الطبعة الاولی، ۱۹۵۲).

---

۱. همانجا، ۲۹۲/۱.

۲. همانجا، ۲۹۴/۲-۲۹۵. و در این بحث خلافت را به «خلافتِ نبوّت» و «خلافتِ مُلک» تقسیم کرده‌اند.

من رسائلِ اخوان الصّفاء و خُلاّنِ الوفاء، دکتر البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۶۴؛

M. Hamadani, Rasa'il Ikhwan as - safa in the Lterature of the Isma'ili Tayyibi Da'wa in «Der Islam», xx, 1932, PP. 282-86.

V. Z. Ivanov, **Guide to Isma'ili Literature,** London, 1933, PP. 31-38.

V. A. **The Alleged Founder of Isma'ilism,** Bombay, 1946, PP. 146-58.

Muslim Neoplatonists, An Introduction to the thought of the Brethren of Purity, Ian Richard Netton, London, (First ed), 1982.

M. Stern, **The Authorship of the Epistles of Ikhwan as - Safa,** «Islamic Culture», xx, PP. 367-372, 1946

Seyyed Hossein Nasr, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines,** Cam., Mass, 1946, PP. 38-33.

فصل ششم

ابن سینا[1]

(۳۷۰-۴۲۸ هـ. ق.)

عقل در کویِ عشق نابیناست
عـاقلی کار بوعلی‌سیناست[2].

یکی از دانشمندان بزرگ جهان و اعظم فلاسفهٔ ایران و زبده‌ترین عالم اسلام ابوعلی حسین بن عبدالله بن علی بن سیناست. او از کسانی است که اگر مقالات و تحقیقاتی راکه در مورد او - چه در ایران و چه درکشورهای دیگر - به رشتهٔ تحریر کشیده شده، جمع کنند، از ده‌ها کتاب کلان زیاده باشد، و این البته نشان دهندهٔ مقام او در علم و دانش و نفوذش در دیگر متفکران است.

وضع روزگار ابن‌سینا را تاحدی در شرح حال رازی نوشتیم، طالبان بدانجا رجوع کنند. آنچه هم لازم باشد، بعداً در ضمن خواهیم نوشت. شرح حال او را هم خود او و هم شاگردش ابوعبید جوزجانی نوشته‌اند، و متن آن در **عیون الانباء فی طبقات الاطباء** و خلاصهٔ آن در **اخبار الحکماء ابن القفطی** و خلاصهٔ دقیق‌تری در **تتمهٔ صوان الحکمهٔ** بیهقی موجود است[3].

پدر ابن سینا عبدالله از اهل بلخ بود و از عاملان دودمان سامانی. وی در دورهٔ حکومت نوح‌بن منصور سامانی (۳۶۶-۳۸۷) از بلخ به بخارا آمد و عمل[4] قریه‌یی

---

1. Avicenna.

۲. سنایی غزنوی، حدیقه، ۳۰۰ چاپ مدرس رضوی.

۳. ابن ابی‌اصیبعه، **طبقات الاطباء** ۴۳۷، چاپ بیروت؛ ابن القفطی، **اخبار الحکماء**، ۲۶۹ تا ۲۷۳؛ **تتمه صوان الحکمة**، ۳۲.

۴. عَمَل = کار سیاسی، امارت و حکومت. در حدیث آمده است که شخصی پیش رسول (ص) آمد و ظاهراً اِمارتِ جایی را از او طلب کرد، و او فرمود «اِنّا لَنْ نَسْتَعْمِلَ عَلَیٰ عَمَلِنا هٰذا مَنْ اَرادَهُ» = ما هرگز کسی راکه خودش اِمارت و کار سیاسی بخواهد بدین کار نمی‌گماریم (ابن عبدربّه، **العِقدَ الفرید**، ۱۹۱/۱، بیروت، احمدامین؛ سیوطی، **جامع صغیر**، ۱۷۳/۱).

بنام «خورمیثن»[1] بدو سپرده شد و او در آنجا ساکن شد، و از قریهٔ «أفشنه» زنی بنام «ستاره» گرفت. اگر به نظر «لاپلاس»[2] ستارگان از خورشید جدا شدند، اینبار خورشید از ستاره جداگشت[3]، یعنی ابن‌سینا در ماه صفر سال ۳۷۰ هجری از مادر بزاد[4]. برخی از مترجمان گفته‌اند که پدر ابوعلی از داعیان اسمعیلی بوده، و از این‌روی از کودکی پسر را پیش دانشمندان آن گروه می‌برد و ابن‌سینا از این طریق پیش از سن بلوغ برخی از دانش‌ها را فراگرفت[5]. خود او گوید:

«... پدرم مرا پیش معلم قرآن و ادب فرستاد، در ده سالگی قرآن را حفظ کردم و بر بسیاری از ادب اطلاع یافتم، بدانسان که همه شگفت ماندند. پدرم و برادرم از اسمعیلیان بشمار می‌آمدند، و ذکر «نفس» و «عقل» را بدان وجه که آن‌ها می‌گویند و تعریف می‌کنند، می‌شنیدند. وای بسا با هم دربارهٔ آن‌ها مذاکره می‌کردند و من آن‌ها را می‌شنیدم و آنچه را که می‌گفتند می‌فهمیدم ولی نفس من آن‌ها را نمی‌پذیرفت، و آن‌ها مرا نیز به شرکت در آن بحث‌ها می‌خواندند، و بر زبان آن‌ها سخن فلسفه و هندسه و حساب هند می‌رفت. پدرم مرا برای فراگرفتن حساب هند پیش سبزی فروشی که آن را خوب می‌دانست می‌فرستاد تا آن را از وی یاد بگیرم تا این که ابوعبدالله ناتلی به بخارا آمد، او را «متفلسف» می‌گفتند، پدرم برای اینکه من از او دانش یاد بگیرم، او را در منزل ما فرود آورد، و پیش از آمدن او من به یادگرفتن فقه در نزد اسمعیل زاهد اشتغال داشتم، و از بهترین سالکان این راه بودم. در آنجا من به

---

۱. خورمیثن، این کلمه را به غلط در متون عربی خرمیثن به فتح (خاء) نوشته‌اند و آن اشتباه است. این کلمه از دو جزء خور (= Hxare) یعنی خورشید و میثن یعنی میهن ترکیب شده است. (پورداود، **فرهنگ ایران باستان**، ۱۸۳؛ و **فرهنگ** دکتر معین.)

۲. Laplace از مشاهیر علمای فلکی فرانسه (تولد ۱۷۴۹ وفات ۱۸۲۷).

۳. مقدمه **علم‌النفس** ابن‌سینا، به قلم شادروان اکبر داناسرشت، ۶؛ وی با ترجمه دقیق و پاکیزه‌یی که از فن ششم از کتاب **شفاء** یعنی مبحث نفس کرده، کار مرحوم محمدعلی فروغی را در ترجمه فنون **سماع طبیعی** از کتاب **شفاء** با مهارت و استادی دنبال کرده است.

۴. یزدی، منتخب‌الدین، **تتمه صوان الحکمه** بیهقی، ترجمه فارسی، ۳۰، تهران، آذرماه ۱۳۱۸ هـ . ش.

۵. ابن العماد، **شذرات الذهب**، ۲۳۴/۳، چاپ بیروت «... و کان ابوه من دعاة اسمعیلیة فأشغله فی الصغر و حصل عدة علوم قبل أن یحتلم.»

طرق مطالبه و وجوه اعتراض بر مجیب[1] آنچنان که در میان قوم مرسوم است الفت گرفتم.

چگونه درس می‌خواندم؟

«شروع به قراءت ایساغوجی نزد ناتلی کردم، و چون او برای من تعریف جنس را ذکر کرد به این طریق که: «معقول بر کثیرین مختلفة النوع است در جواب ماهو» در تحقیق این تعریف، نکاتی بروی گرفتم که تا آن زمان از کسی نشنیده بود! و او از هوش من شگفتی نمود، و پدرم را بر آن داشت که مرا به جز تعلیم و دانش اندوزی به کار دیگری مشغول نکند. و هر مسأله را که او می‌گفت من بهتر از آن تصور می‌کردم تا این که ظواهر منطق را پیش او خواندم؛ و اما دقایق منطق، او در آن مهارتی نداشت. سپس شروع کردم به خواندن کتاب‌ها در پیش خودم، بویژه شرح‌های منطق را خواندم، تا منطق را خوب فراگرفتم. و همچنین پنج یا شش مشکل کتاب اقلیدس را پیش او خواندم، سپس پیش خودم مشکلات تمام کتاب را حل کردم. پس شروع به خواندن مجسطی کردم، چون از مقدمات آن فارغ شدم و به اشکال هندسی رسیدم **ناتلی** مرا گفت: قراءت و حل آن را پیش خود انجام بده سپس آن‌ها را به من نشان بده تا خطا و صواب آن را به تو نشان دهم، و این مرد به کتاب اعتماد نداشت. من شروع به قراءت و حل کتاب نمودم و به او نشان دادم، اما ناتلی به سوی **گرگانج** رفت و من به تنهایی به تحصیل کتب - از نصوص و شروح طبیعی و الهی - شروع کردم، و ابواب دانش به روی من گشوده گشت.

«سپس به علم طب راغب شدم و کتاب‌های تصنیف شده در آن فن را خواندم و علم طب از دانش‌های دشوار نیست پس در کمترین مدت آن را فراگرفتم به نحوی که فاضلان این فن پیش من طب می‌خواندند، و بیماران را به حضور پذیرفتم تا کم‌کم ابواب معالجات به روی من باز شد، و به تجربه اموری بر من کشف گشت که به وصف نمی‌آید، و با این همه همچنان فقه می‌خواندم و در مسائل آن مناظره می‌کردم، و در این زمان ۱۶ ساله بودم، سپس یکسال و نیم مطالعات علمی خود را زیاد کردم، بعداً باز به قراءت منطق و جمیع اجزاءفلسفه برگشتم و در این مدت چه

۱. مُجیب = پاسخ‌گوی، جواب دهنده. رودکی گوید (اشعار، چاپ دکتر خطیب رهبر، ۲):

بلبل همی بخوانَد در شاخسارِ بید   سار از درختِ سرو مراورا شده مُجیب

شب‌ها که تمام آن را خواب نکردم و روز نیز به جز آن به کاری نپرداختم، در پیش خود چند لوح می‌گذاشتم تا هر حجتی که در آن می‌نگرم مقدمات قیاس آن را ثبت نمایم و در این لوحها مرتب کنم، سپس نگاه می‌کردم که کدامیک از این قیاسات «منتج» است و شروط مقدمات آن را مراعات می‌کردم تا حقیقت آن مسأله بر من آشکار شود و هرگاه که در مسأله‌یی متحیر می‌ماندم و به یافتنِ «حد اوسط» قیاسی موفق نمی‌شدم، به مسجد می‌رفتم، و نماز می‌خواندم و به «مبدع کل» و آفریدگار جهان می‌نالیدم باشد که مشکل مرا برای من بگشاید و آن سختی را بر من آسان نماید.

«شب به خانه برمی‌گشتم، چراغ را پیش روی خویش می‌گذاشتم، و مشغول خواندن و نوشتن می‌شدم، هرگاه خواب بر من غالب می‌آمد، یا ناتوان می‌شدم، قدحی شراب می‌خوردم تا بو که قوتم به من باز آید. سپس شروع به قراءت می‌کردم[1]. و هرگاه خوابی کم مرا می‌گرفت با آن مسائل به خواب می‌رفتم، بطوریکه بسیاری از مسائل راه‌حلشان در خواب بر من آشکار گشت! و این روش را حتی زمانی هم که تمام علوم را به نیکی فراگرفته بودم - و به اندازه‌یی که در وسع بشر است بر آن‌ها واقف گشته بودم - درِ پیش چشم داشتم و ترک نکرده بودم، و هر چه امروز از آن علوم می‌دانم، درست همان است که آن روز می‌دانستم. علم الهی را نمی‌فهمیدم، پس چون علم منطق و طبیعی و ریاضی را به کمال فهمیدم به «علم الهی» روی آوردم و کتاب «مابعد الطبیعه» را خواندم. لیکن آن را نفهمیدم، و مقصود واضع آن بر من ملتبس شد، تا بدانجا که این کتاب را چهل بار خواندم و عبارات آن را از بر کردم، با این همه نه آن را فهمیدم و نه مقصود نویسنده را دریافتم، و از خویش مأیوس گشتم و گفتم: این کتابی است که فهم آن برای من ممکن نیست. قضا را در یکی از روزها، وقت فروشدن آفتاب به بازار «وراقان» رفتم، دلالی را دیدم که کتابی در دست داشت و خریدار می‌جست. آن را بر من عرض کرد اما من آن را به شدت رد کردم - با اعتقاد بر این که در این علم فایدتی نیست.

گفت: این کتاب را از من بخر، ارزان است، برای تو به سه درهم می‌فروشم، صاحب آن به قیمت آن نیازمند است، بناچار آن را خریدم، چون نگریستم دیدم

---

۱. «فَهَمْا غَلَبَنی اَلْنَوْم اَوْ شَعرْتُ بِضَعْفٍ عَدِلْتُ اِلَیٰ قَدَح مِنَ اَلْشَراب رَیْثَما تَعُود اِلَیَّ قُوتّی ثُمَّ عَدِلْتُ اِلَی القراءَةِ» (ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطّباء، ۴۳۸، بیروت).

کتاب **ابونصر فارابی** است؛ کتابی که در **اغراض کتاب مابعدالطبیعه** پرداخته، به خانه برگشتم و به قراءت آن شتاب کردم. در حال، غرض واضع آن بر من روشن شد. زیرا که از پیش هم آن را از برکرده بودم، بسیار شاد شدم و روز دیگر شکرانهٔ آن را پول زیادی به نیازمندان دادم.

به دربار شاه سامانی رفتم

«در این وقت پادشاه بخارا **نوح‌بن منصور** (حکومت از ۳۶۶ تا ۳۸۷ هـ) بود، اتفاقاً مریض شد، پزشکان زمان، پیش او رفتند، اسم من در میان آن‌ها به بسیاری قراءت مشهور گشته بود، نام من در پیش او ببردند و احضار من از وی بخواستند من حاضر آمدم و در مداوات او با ایشان شرکت کردم، و به خدمت او درآمدم.

به کتابخانه رفتم... - یکی از روزها اجازه خواستم که وارد کتب‌خانهٔ این دودمان شوم، و آنچه از کتاب‌های طب در آنجا هست بخوانم. مرا اجازه دادند، بدانجا رفتم، چه دیدم؟ خانه‌یی با اتاق‌های متعدد که در هر خانه صندوق‌هایی از کتب بود که روی هم چیده بودند: و در اتاقی کتاب‌های عربیت و شعر، در دیگری کتب فقه، و همچنان در هر اتاق کتاب‌های مربوط به یک علم مخصوص!

به هیجده سالگی رسیدم... - پس فهرست کتاب‌های علوم اوائل[1] را - که از یونانیان به سایر ملت‌ها رسیده است - مطالعه کردم، و آنچه از پیش برایم غامض و پوشیده بود، جستجو کردم. و کتاب‌هایی دیدم که اصلا میان مردم معروف و مرسوم نیست، و من نه پیش از آن نظیر آن‌ها را دیده بودم و نه بعد از آن دیدم. این کتاب‌ها را خواندم و از فوائد آن‌ها بهره‌ور گشتم، مرتبهٔ هرکس را در علم خود شناختم، پس چون به هیجده سالگی رسیدم، از مطالعه و درک تمام این علوم فارغ شده بودم. آن روزها من در حفظ کردن علم تواناتر بودم ولیکن امروز پخته‌ترم و تجربت افتاده‌تر، وگرنه علم یکی بیشتر نیست و پس از آن بر معلوم من چیزی افزوده نشد.

از من خواستند تا کتاب بنویسم. - در همسایگی من مردی بود که او را «ابوالحسن عروضی» می‌گفتند. از من خواست تا دربارهٔ این علوم کتابی جامع برای

---

۱. علم یا علوم اوائل، در اصطلاح دانشمندان اسلامی، دانش‌های یونانیان و رومیان و اسکندریان را شامل می‌شود. ناصرخسرو گوید (دیوان، ۲۴۳، چاپ مینوی - محقق):

علت جنبش چه بود از اول بودش   چیست در این، قول اهل علم اوایل؟

او تصنیف کنم، من کتاب «مجموع» را نوشتم و به نام او کردم و تمام علوم را، غیر از ریاضی، در آن گرد آوردم. در این زمان من بیست سال داشتم. و نیز در همسایگی من مردی بود، او را «ابوبکر برقی» می‌گفتند، که در خوارزم زاده بود، مردی دانش پژوه بود، و در فقه و تفسیر و زهد یگانه، و دوستدار علوم اوایل بود، از من خواست که کتابهای اوایل یا دانش یونانیان را برای او شرح دهم، من کتاب «الحاصل و المحصول» را برای او نوشتم که بالغ بر بیست مجلد می‌شد، و نیز کتاب «البروالاثم» را به نام او نوشتم، و این دو کتاب جز پیش او، در جایی پیدا نمی‌شود؛ وکسی تاکنون نسخه‌یی از آن ننوشته است.

برخی از کارهای سلطانی را به عهده گرفتم. - در این میان پدرم مرد و احوال من منقلب گشت، و من بناچار برخی از کارهای سلطان را برعهده گرفتم، و ضرورةً «بخارا» را ترک گفتم و به «گرگانج» انتقال کردم. «ابوالحسین سهلی» که وزیر بود، و دوستدار این علوم بود، با اشارت او مرا به حضور امیر آنجا یعنی «علی بن مأمون» بردند، من در آن موقع به لباس فقیهان بودم؛ طیلسانی در برداشتم و تحت‌الحنکی بسته بودم، پس برای من مستمریی -که امثال مرا کفایت کند - معین کردند. از آنجا نیز بناچار به «نسا»[1] و از آنجا به «سمنگان» و از آنجا به «جاجرم» که سرحد خراسان باشد، رفتم. و قصد من امیر قابوس بود. قضا را در این اثناء قابوس گرفتار شد و در یکی از قلاع محبوس افتاد و در آنجا مرد. سپس من به «دهستان» رفتم و در آنجا سخت مریض شدم و به گرگان برگشتم.»

در گرگان

- از جمله دانشمندان که شیخ در گرگان با آنها معاشرت و مجالست کرد ابوریحان بیرونی (درگذشتهٔ ۴۴۰ هـ. ق.). و ابوسهل مسیحی (درگذشتهٔ ۴۰۱ هـ. ق.) و ابونصر عراق (درگذشتهٔ پس از ۴۰۸ هـ. ق.) بود.

* * *

در این هنگام «ابوعبید جوزجانی» به من ملحق شد، و من در بدی احوال خود قصیده‌یی سرودم که در آن بیت ذیل بود:

چون بزرگ شدم شهر گنجایش مرا ندارد

۱. در متن اخبارالحکماء، ۱۷۱، چاپ مصر فساء آمده، که بی‌شک غلط است.

و آنگاه که گرانقدر شدم، مشتری گم کردم.[۱]»

تا اینجا هر چه خواندید شرح حالی بود که شیخ بیان کرده است ولیکن «ابوعبید جوزجانی» می‌گوید: در گرگان مردی بود که او را «ابومحمد شیرازی» می‌گفتند. او نیز دوستدار این علوم بود، او به شیخ در نزدیکی خانهٔ خود منزلی خرید و شیخ را در آنجا فرود آورد، و من هر روز «مجسطی» را از او می‌خواندم و او منطق را به من املاء می‌کرد؛ نیز «مختصر اوسط» را در منطق بر من املاء می‌کرد. شیخ کتاب **المبداء و المعاد و الارصاد الکلیه** را به نام او تصنیف کرد[۲].

در حدود سال ۴۰۴ شیخ به ری رفت و به خدمت «مجدالدوله» و «سیده» مادر وی رسید، این مجدالدوله همان ابوطالب رستم (۳۸۷-۴۱۲ هـ. ق.) پسر فخرالدوله ابوالحسن علی دیلمی است، این پادشاه مرضی سوداوی داشت شیخ او را مداوا کرد، و حدود یکسال در دربار او ماند.

و بعد از سال ۴۰۵ به قصد ابوطاهر شمس‌الدولة بن مجدالدوله دیلمی به صوب قزوین و همدان حرکت کرد و پس از چندی به خدمت او رسید و وزارت او را به عهده گرفت. ولیکن چون سپاهیان شمس‌الدوله از سختگیری شیخ برخود بیم داشتند - یا به عللی دیگر، که معلوم نیست - بر او شوریدند و ازدحام کردند و به خانهٔ او درآمدند و او را به حبس بردند و هر چه داشت به غارت برگرفتند و هر چه را مالک بود ضبط کردند و از امیر قتل او را خواستند، امیر قتل او را قبول نکرد ولی برای خشنودی آن‌ها او را از دولت خویش نفی نمود. شیخ در منزل «بوسعدبن دخدوک» متواری شد. چهل روز بر این واقعه برنیامد که امیر از او پوزش خواست، و شیخ را طلب کرد. شیخ در مجلس او حاضر آمد، امیر از او پوزش خواست، شیخ هم او را معالجت کرد، و مقام او از پیش بلندتر گشت و امیر دوباره او را به وزارت برگزید، در این هنگام من[۳] از او خواستم که کتاب‌های ارسطو را شرح کند اما شیخ گفت که فعلا برای این کار مجال نیست، ولیکن اگر از من بپذیری کتابی تصنیف می‌کنم که آنچه از این علوم بدون مناظره با مخالفان نزد من صحیح است در آن ایراد کنم، اینکار را

۱. لما عظمت فلیس مصر واسعی   لما غلاثمنی عدمت المشتری.
۲. ترجمه از ابن ابی اصیبعه، **طبقات الاطباء**، ۴۳۷ - ۴۴۰، چاپ بیروت.
۳. همانجا، ۴۴۰، چاپ بیروت. مراد از این خواهنده هم چنانکه می‌دانید ابوعبید جوزجانی است.

انجام می‌دهم، من به این کار راضی شدم و خشنود گشتم. پس شروع به نوشتن قسمت طبیعیات کتابی کرد که آن را «الشفاء» نامید، و در این میان کتاب اول «قانون» را نیز تصنیف می‌کرد. و در این روزها، هر شب طالبان علم در خانه او گرد می‌آمدند، و من از کتاب شفا پیش او می‌خواندم. و دیگری غیر از من کتاب قانون را می‌خواند، تدریس هم شب‌ها انجام می‌گرفت زیراکه روزها شیخ کار وزارت و دیوانی داشت، و این یکی از مظاهر نبوغ علمی شیخ است. چه کمتر کسی پیدا می‌شود که با این همه گرفتاری، کتاب‌هایی بدین عظمت تصنیف کند و در ضمن از امور دنیاوی هم خود را بی‌نصیب نسازد و حتی شب‌زنده‌داری و عشرت و گوش دادن به خنیاگران را هم فرو نگذارد.

پس از آن که شمس‌الدوله بر اثر بی‌احتیاطی و گوش ندادن به دستورهای شیخ به مرض قولنج درگذشت، بزرگان با پسرش سماءالدوله که از سال ۴۱۲ تا ۴۱۴ سلطنت کرد به حکومت بیعت نمودند و شیخ را به وزارت دعوت کردند ولیکن شیخ از قبول آن سرباز زد، بالاخره تاج‌الملک بن شمس‌الدوله او را به مکاتبه با علاءالدوله صاحب اصفهان متهم کرد، لذا شیخ را گرفتند و در قلعه «فردجان» محبوس کردند، در آن محبس چهارماه بماند تا این که علاءالدولهٔ مذکور آهنگ همدان کرد، تاج‌الملک منهزم گشت و روزگار او را به همان قلعه‌یی که شیخ بزرگوار را در آن حبس کرده بود راه نمود. علاءالدوله از همدان برگشت و تاج‌الملک و پسر شمس‌الدوله باز به همدان برگشتند و شیخ را با خود به همدان بردند، شیخ در منزل «علوی» فرود آمد و به تصنیف قسمت منطق کتاب الشفاء پرداخت و از پیش در **قلعهٔ فردجان** کتاب‌های **الهدایات** و **حی‌بن یقظان = زندهٔ بیدار** و **القولنج** را تألیف کرده بود، و کتاب **الادویة القلبیة** را در آغاز ورود خود به همدان تصنیف کرد[1].

پس از آن شیخ متنکروار در لباس صوفیان با جوزجانی و برادرش و دو غلام از همدان بیرون رفته متوجه اصفهان گشت و چون پس از رنج بسیار به دروازهٔ **طبران** رسید دوستان شیخ و ندیمان امیر علاءالدوله و خواص او از شیخ و همراهانش استقبال کردند، و مرکب و لباس‌های مجلل آوردند و شیخ به احترام و اعزاز تمام در

---

۱. ابن ابی اصیبعه، **طبقات الاطباء**، ۴۴۲؛ و ابن القفطی، **اخبار الحکماء**، ۲۷۱؛ بیهقی، **تتمه صوان الحکمه** ۳۹، ترجمه فارسی.

محلهٔ کوی گنبد[۱] به خانهٔ **عبدالله بن هنی**[۲] فرود آمد، علاءالدوله مقرر نمود که شب‌های آدینه را در حضور او با سایر دانشمندان حاضر بیاید، شیخ نیز پذیرفت.

«... چون حاضر آمدی و آغاز تکلم کردی همگنان بازانوی ادب درآمده و در هر فنی مستمع و مستفید شدندی[۳].»

شیخ در اصفهان در تتمیم کتاب شفا همت گماشت و از کتب ریاضی، آنچه مورد حاجت بود بر آن‌ها بیفزود، دربارهٔ اختلاف منظر، ده شکل در مجسطی اضافه کرد و در علم هیأت چیزهایی آورد که سابقه نداشت:

«در اقلیدس شبهه‌هایی کرده و در ارثماطیقی خاصیت‌ها آورده، و در موسیقی به مسالکی پی برده که پیشینیان از دریافت آن‌ها غفلت کرده‌اند[۴].»

اما دو کتاب **حیوان و نبات** شفاء را در سالی به پایان آورده که علاءالدوله به «شاپور خواست» حرکت کرد و شیخ در ملازمت او بود. و همچنین کتاب «نجات» را در راه نوشت، شیخ پس از این از خاصان علاءالدوله گشت و از ندیمان او شد تا آن که علاءالدوله عزم همدان کرد، شیخ هم در صحبت او رفت، در یکی از شب‌ها در حضور علاءالدوله سخن از این به میان آمد که در تقاویم معمول، برحسب رصدهای قدیم، خللی پیش آمده، امیر شیخ را به احداث رصدی جدید دستور داد و مال بسیار در این قضیه در اختیار شیخ گذاشت. شیخ‌الرئیس بکار آغاز کرد و ابوعبید جوزجانی را در این کار ولایت داد تا آلات و دست‌افزار تهیه کرد و پیشه‌وران را به کار گماشت. تا آنجا که بسیاری از مسایل روشن شد، اما به سبب زیاد شدن سفرها و عوائق در کار رصد خلل ایجاد شد و به اتمام نرسید، در همین مسافرت اصفهان شیخ کتاب «[دانشنامهٔ] علائی» را تصنیف کرد[۵].

از احوال شگفت شیخ این است که ابوعبید می‌گوید:

---

۱. در متن **طبقات** کونگبد، آمده، و به نظر می‌رسد که صحیح نیست.

۲. در طبقات **عبدالله بن یابی** است.

۳. بیهقی، **تتمه** ۳۹- ترجمه فارسی.

۴. **همانجا**، ۳۹، ترجمه فارسی؛ و نیز، ابن ابی‌اصیبعه، **طبقات**، ۴۴۲ چاپ بیروت؛ **اخبار الحکما**، ۲۷۵. راجع به تحقیقات موسیقی شیخ ابوعلی سینا طالبان بنگرند به: جرج فارمر، **تاریخ الموسیقیة العربیة**، بویژه صفحات ۴۰۳ تا ۴۱۶، تعریب فتح‌الله المحامی، چاپ بیروت (بدون تاریخ).

۵. متن مطابق **طبقات الاطباء** است، اما در **تتمه** أعلایی است.

شیخ کتاب لغت عربی می‌نویسد.

«نوشته‌اند یک روز شیخ در حضور امیر نشسته بود و میان او و **ابومنصور جُبائی** سخن در مسائل لغوی رفت، شیخ آنچه از برداشت گفت.

ابومنصور رویه به شیخ کرد و گفت: تو مردی فیلسوف و حکیم هستی، ولیکن از لغت آنچه موجب رضایت از کلام تو باشد نخوانده‌ای، شیخ از این سخن، روی درهم کشید. و سه سال تمام کتب لغت را بررسی کرد و کتاب **تهذیب اللغة** ابومنصور ازهری را از خراسان خواست و بدقت خواند و در لغت به جایی رسید که کمتر کسی توانست رسید، سپس سه قصیده باخت و الفاظ عجیبی از لغت در آن وارد ساخت، و نیز سه کتاب بپرداخت؛ نخستین به روش ابوالفتح علی بن العمید؛ و دومین به سبک «صابی»؛ و سومین به سبک صاحب عباد، و دستور داد آن‌ها را جلد زدند و مندرسش ساختند، سپس امیر را با خبر کرد و کتاب‌ها را بر او عرض نمود و گفت: من این کتاب‌ها را وقت شکار در بیابان یافته‌ام، باید که «جبائی» این کتاب را رسیدگی کند و مطالب آن را برای ما بگوید، چون **ابومنصور** آن‌ها را بخواند بسیار چیزها بر وی مشکل شد، شیخ فرمود: مشکلات این مسائل در فلان کتاب آمده است، و پس از آن کتب معروف لغت را نام برد ابومنصور فهمید که قصاید و کتابهای مذکور از آن شیخ است، عذرها پیوست و پوزش‌ها خواست. شیخ پس از آن کتابی به پرداخت که **لسان العرب** نام نهاد، که مانند آن در باب لغت نوشته نشده ولیکن پاکنویس نشده بود و در مسوده ماند، و کسی به ترتیب آن راه نیافت[۱].

در سال ۴۲۵ میان سپاهیان مسعودبن محمود غزنوی به سرداری شیخ عمید **ابوسهل حمدوی**[۲] و لشگریان علاءالدوله در اصفهان نبردی اتفاق افتاد، سلطان مسعود این شهر را فتح کرد و کتاب‌های شیخ که در خدمت علاءالدوله بود در این

---

۱. ابن ابی‌اصیبعه، **طبقات الاطباء**، ۳-۴۴۲؛ و بیهقی، **تتمه صوان الحکمه**، ۴۱-۴۰؛ نفیسی، سعید، **پورسینا**، ۵-۱۲۴، چاپ کتابخانه دانش.

۲. رجوع شود به ابن الاثیر، تاریخ **کامل** حوادث سال ۴۲۵، ۹/۶-۴۳۵، بیروت، ۱۹۶۶، که در آنجا حمدوی را (حمدونی) ذکر کرده است. «... ولما استولی ابوسهل علی اصفهان، نهب خزائن علاءالدوله و امواله، وکان ابوعلی بن سینا فی خدمة علاءالدولة فاخذت کتبه و حملت الی غزنة فجعلت فی خزائن کتبها الی ان احرقتها عساکرالحسین الغوری...».

جنگ به غارت رفت.

نامهٔ شیخ

نوشته‌اند: در این جنگ سلطان مسعود خواهر علاءالدوله را اسیر گرفت شیخ ابوعلی در میان درآمده گفت: این خاتون پادشاه زاده و کفو تست، اگر او را در عقد نکاح آوری، اصفهان عفواً و صفواً [۱] بر تو مقرر گردد، سلطان مسعود آن وصلت به اتمام رسانید، و چون علاءالدوله دیگر باره محاربه آغاز کرد، سلطان کس فرستاد که خواهرت را به رندان لشگر تسلیم کنم تا فضیحت شود! علاءالدوله این مطلب به ابوعلی داد و گفت: جواب بده! شیخ در جواب نوشت که: این خاتون اگر خواهر علاءالدوله است اکنون منکوحهٔ تست و اگر طلاقش دهی مطلقهٔ تو باشد و غیرت بر شوهران باشد نه بر برادران، سلطان عظیم متأثر شد، خواهر علاءالدوله را عزیزاً و مکرماً با پیش برادر فرستاد[۲].»

در آخرین سفری که شیخ‌الرئیس با علاءالدوله از اصفهان برمی‌گشت، او را قولنج حاصل آمد به همدان رسید، ولی در حالی بود که قوتش به حد سقوط رسیده بود، پس از چندی -که معالجت خود می‌کرد - آن را ترک نمود و گفت:

«المدبر الذی فی بدنی قد عجز عن تدبیره فلاتنفعنی المعالجة کارسازی که در تن من است ازکار انداختن آن ناتوان شده، پس معالجه برای من سودی نمی‌دهد[۳].»

وفات او را روز جمعه اول رمضان ۴۲۸، در همدان نوشته‌اند[۴]. مقبرهٔ او اکنون در همدان است.

---

۱. ←: ابن الاثیر، تاریخ **کامل** حوادث سال ۴۲۵، ۶/۹-۴۳۵، بیروت، ۱۹۶۶، که در آنجا حمدوی را (حمدونی) ذکر کرده است. «... ولمااستولی ابوسهل علی اصفها، نهب خزائن علاءالدوله و امواله، و کان ابوعلی‌بن سینا فی خدمة علاءالدولة فاخذت کتبه و حملت الی غزنة فجعلت فی خزائن کتبها الی ان احرقتها عساکرالحسین الغوری...»

۲. بیهقی، **تتمه صوان الحکمة**، ترجمه فارسی منتخب‌الدین منشی یزدی، ۴۲.

۳. ابن خلکان، **وفیات الاعیان**، ۱۶۸/۱، چاپ تهران؛ ابن العماد، **شَذَرات الذهب**، ۲۳۶/۳، چاپ بیروت.

۴. ابن خلکان، **وفیات الاعیان**، ۱۶۸/۱، چاپ تهران؛ وابن ابی‌اصیبعه، **طبقات الاطباء**، ۴۴۵، چاپ بیروت؛ و بیهقی، **تتمه صوان الحکمه**، ۴۳؛ حاجی خلیفه، **کشف الظنون**، ۶/۲، چاپ ترکیه.

چون ابن سینا از قولنجی که بر او عارض شد، درگذشت، یکی از معاصرانش از روی تعریض گفت:

رأیت ابن‌سینا یـداوی الرجـا ل وفی‌السجن مات اخس الممات
فـلم یشـف مـا نـابه بـالشفاء و لم یـنج مـن مـوته بـالنجات[1]

خصال شیخ - شک نمی‌توان کرد که شیخ از بزرگترین و معروف‌ترین کسانی است که از نظر حدت ذهن و ذکاء قریحه در حد کمال بوده‌اند، و داستان‌های معروف و شگفتی درکتب تراجم و سایر کتب از او نقل شده است. درکار تحقیق بسیار دقیق و موشکاف بوده. با این که از نظر جسمانی، مردی قوی و نیرومند و زیبا روی و ظریف بوده ولی ظاهراً در شراب خوردن و مخالطت با زنان زیاده‌رو بود و در بسیاری شب‌ها پس از آن که از قیل و قال با شاگردان باز می‌رست به عشرت خوردن و سماع کردن می‌پرداخت و بدین واسطه خود را او علوم رسمی فارغ می‌کرد.

اما گویی هر زیبایی باید عیبی داشته باشد، چون در این عالم کمال مطلق تصور نمی‌توان کرد. عیب بزرگ شیخ این بود که بدزبان بود و از او نسبت به فاضلان روزگار خویش گفتارهای زشت و کلمات تند و خشن نقل کرده‌اند که در شأن یک حکیم - آنهم به مقام شیخ رئیس - نیست. بیهقی در **تتمه** ازاو چنین تعریف می‌کند: «**کان موذیاً مهجناً**[2]» و باز گوید: که او در اثناء تصانیف خود بر ابوالفرج بن طبیب طعن می‌زند، و ذم و بدگویی خوی حکیمان مُبَرز[3] نیست..» و «نیز روزی پیش حکیم ابوعلی مسکویه که مصنف کتاب **تجارب الامم** است و کتاب **شوامل**، رفت. و مجلسی غاص [= پر] بود بتلامذه و مستفیدان[4] بسیار، شیخ ابوعلی جوزی پیش ابوعلی مسکویه انداخت و گفت: تقدیر مساحت این جوز به شعیرات بکن، ابوعلی جزوی چند در اخلاق، نوشته [داشت]، پیش ابوعلی سینا انداخت و گفت: اول اصلاح خلق خود می‌کن تا من از استخراج مساحت جوز دفاع شوم، چه تو به اصلاح اخلاق خود محتاج‌تری که من به مساحت جوز!»

---

۱. ابن العماد، **شذرات الذهب**، ۲۳۷/۳. ۲. آزاردهنده و بدزبان بود.
۳. مبرز = برآینده؛ دانا (**غیاث‌اللغات**).
۴. تلامذه، ج: تلمیذ = شاگردان. و مستفیدان: فایده جویان؛ دانش‌پژوهان. واژه تلمذ از استعمالات فارسی زبانان است، چه در عربی تلمذ بکار رفته است (**لسان العرب** و **المنجد**).

- و نیز گفته‌اند که: «حکیم ابوریحان رسایلی مشتمل بر مسائل به ابوعلی سینا فرستاد و ابوعلی جواب آن نوشت و حکیم ابوریحان اعتراض نمود بر اجوبهٔ ابوعلی سینا، و تهجین او و کلام او نمود و ابوعلی را، به توبیخی چندکه به عوام الناس نتوان کرد تا به حکما چه رسد، مخاطب ساخت و مرارت تهجین دیگران را به او بچشانید. و چون، حکیم ابوالفرج اجوبه واسئلهٔ ایشان را تأمل کرد، فرمود: هر آینه هر که مذمت و تهجین مردم کند، قدح و مذمت او نیز بدین موجب کنند[۱]».

اگرچه شیخ به تصدیق موافقان و مخالفان بزرگترین حکیم ایران بـل ممـالک اسلامی است، لیکن به سبب خشونت، و شاید غرور، بسیاری از بزرگان زمان خود را به علم و دانش قبول نداشته است. مثلا شیخ از فارابی و ابوالحسن عامری هم نام برده، لیکن از آنجاکه غیر از شخصِ خود را نمی‌پسندیده است و جز ابونصر فارابی و ابوالحسن عامری کسی را لایق ذکر نمی‌دیده، فارابی را ناچار به فضل وکمال ستوده ولی ابوالحسن عامری را به لفظی خشن یاد کرده و گـفته است کـه: وی غـرض گذشتگان را در نیافته است[۲].

تألیفات ابن‌سینا -. شمارش و بحث در تمام کتاب‌های ابن‌سینا کار آسانی نیست و در این‌باره چند کتاب تألیف شده که بدان‌ها مراجعه باید کرد[۳].

ما تا آن جا که در این کتاب ممکن است آثار معروف او را نام می‌بریم و دربارهٔ آن‌ها سخن می‌گوییم:

چنان‌که پیش گفتیم ابن‌سینا در همهٔ علوم زمان خود - بویژه در قسمت معقولات -کتاب یا رساله تألیف کرده و بیش از صد جلد کتاب دارد که از مهم‌ترین آن‌ها کتاب **الشفاء** در فلسفه و **قانون** در طب است.

کتاب شفاء را در هژده جزو، در ابواب علوم و فلسفه یعنی: منطق، ریاضی، و

---

۱. **تتمه صوان الحکمه**، ۵-۲۴.

۲. ابن سینا، **نجات**، ۴۴۴ «...کما ظنه ابوالحسن العامری القدم من احداث المتفلسفة الاسلامیه فی تشویش الفلسفة اذلم یفهم غرض الاقدمین». وَالْقُدمُ = العَیِیُّ عَنِ الکلام؛ الاَحْمَقُ (المنجد).

۳. از میان تمام این کتاب‌ها، کتاب آقای دکتر یحیی مهدوی استاد دانشگاه تهران بیشتر مورد توجه است ونیک گفته‌اند که: «کل الصید فی جوف الفرا = همه شکارها در شکم گورخر است.»

طبیعی و الهی پرداخته است[۱].

دو جلد طبیعیات و الهیات آن در ایران، چاپ سنگی شده، و در میان طالبان علم مرسوم است. قسمت منطق شفا، دقیق‌ترین و مفصل‌ترین کتاب‌های منطق اسلامی است که تعلیم و تعلم آن همواره مورد توجه قرارگرفته و می‌گیرد، قسمت ریاضی این کتاب شامل اصول هندسه و حساب [= ارثما طیقی] و موسیقی و علم هیأت است.

طبیعیات شفاء، حاوی بحث در «السماع الطبیعی» و «السماء و العالم» و «الکون والفساد» و «افعال و انفعالات» و «معادن و آثار علویه» و «نفس» و «نبات» و «حیوان» است، در قسمت نبات، شیخ اقوال ارسطو را نقل و شرح و تأیید کرده است.

الهیات «شفاء» شامل ده مقاله است که بحث در اقسام موجودات و جوهر و عرض و ماده و صورت و واحد و وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قدم و حدوث و نوع و جنس و فصل و اقسام علل آن‌ها، و مبدأ اول و کیفیت صدور اشیاء و مبدأ و معاد و لزوم اطاعت از پیامبر و امام می‌کند، که در ضمن آن، سیاسات و تدبیر منزل و اخلاق، مورد تحقیق قرار می‌گیرد.

و چون کتابی بسیار دقیق در حکمت بحثی بوده و به طرزی مدون ترتیب یافته از زمان شیخ تا به امروز مورد مطالعه و درس و تدریس و تحقیق قرارگرفته و می‌گیرد. قسمت طبیعیات و الهیات این کتاب در تهران به سال ۱۳۰۳ چاپ شده است.

این کتاب میان سال‌های ۱۹۰۷ و ۱۹۰۹ بوسیلهٔ **هورتن** Horten به آلمانی ترجمه شد، بعضی قسمت‌های آن نیز به انگلیسی و فرانسه ترجمه شده است. این کتاب را ابوعبدالله محمدبن الادیب التجانی صاحب **تحفة العروس** شرح کرده و عبدالحمید بن علی الخسرو شاهی (درگذشتهٔ ۶۵۲ هـ. ق.) آن را مختصرکرده است[۲].

۲. النجاة، این کتاب که آن را **خلاصة الشفاء** هم گفته‌اند، اهمیت فوق‌العاده دارد، چه همان طور که از نامش می‌آید. به عنوان برگزیده‌یی از همان مطالب است که شیخ آن‌ها را به تفصیل درکتاب الشفاء بیان کرده است.

این کتاب میان طالبان فلسفه سخت مشهور است و قسمت منطق - طبیعی - الهی آن در سال ۱۳۳۱ هجری در قاهره با تصحیح و حواشی، به اهتمام **شیخ**

---

۱. جرجی زیدان، **آداب اللغة العربیة**، ۳۳۷/۲.

۲. حاجی خلیفه، **کشف‌الظنون**، ۶۴/۲؛ و ابن ابی اصیبعه، **طبقات الاطباء**، ۶-۴۴۵، چاپ بیروت.

محیی‌الدین صبری کردی چاپ شد[1] و به سال ۱۵۹۳ میلادی نیز همراه کتاب **قانون** در رم چاپ شده بوده است[2].

چنان که پیش از این گفتیم این کتاب را شیخ در راه «شاپور خواست» همان موقع که قسمت نبات و حیوان کتاب شفا را می‌نوشت، تصنیف کرد. این کتاب را محمد حارثی سرخسی شرح کرده است[3].

۳. الاشارات و التنبیهات فی المنطق و الحکمة.

بیشتر محققان را عقیده بر این است که آخرین تصنیف شیخ که بدست ما رسیده کتاب «الاشارات و التنبیهات» است. و چون به منزلهٔ خلاصه‌یی است از افکار شیخ، میان طالبان علم سخت مشهور شده است. اشارات کتابی است که نسبت به آثار دیگر شیخ صغیر الحجم است اما کثیرالعلم و بر فهم دشوار است، و شامل نکات دقیق. و گفته‌اند: «**هی آخر ما صنف فی‌الحکمة واجوده و کان یضن بها**»[4]، آری این کتاب شامل فوائد غریبه است که اکثر تصنیفات شیخ از آن‌ها خالی است.

این کتاب ده نهج در منطق و ده نمط در فلسفه دارد. نمط‌های دهگانهٔ فلسفه عبارتست از:

نمط اول: **فی تجوهر الاجسام.**

نمط دوم: **فی الجهات و اجسامها الاولی و الثانیة.**

نمط سوم: **فی النفس الارضیة و السماویة** که در این نمط تکمله‌یی هم در باب حرکات منبعث از نفس آورده است.

نمط چهارم: **فی الوجود و علله.**

نمط پنجم: **فی الصنع و الابداع.**

نمط ششم: **فی الغایات و مبادئها و فی‌الترتیب.**

نمط هفتم: **فی التجرید.**

---

۱. مقدمه نجات، ۴، چاپ مصر.

۲. صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی، ۲۱۵، چاپ ابن‌سینا.

۳. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۵۸۵/۲، چاپ ترکیه: «... وقد شرحه محمد الحارثی السرخسی الذی ساح اکثر الاقالیم لطلب الحکمة کما ذکره الشهرزوری.»

۴. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۵۸۵/۲، چاپ مصر. یعنی: آن واپسین کتابیست که در حکمت پرداخته و همیشه نسبت به آن بخل می‌ورزید.

نمط هشتم: **فی البَهجةِ والسعادةِ.**

نمط نهم: **فی مقامات العارفین.**

نمط دهم: **فی اسرار الایات.** در این کتاب شیخ، بویژه در سه نمط آخر راجع به مسائل عرفانی بحث کرده و همچون عارفی وارسته و تجربت افتاده نیک درکار آمده و خوب از عهده برآمده است، ولیکن اگر واقع را بخواهیم این است: که این مسائل و تمامِ افکارِ ذوقی و عِرفانی دیگر هم که به شیخ منسوب است جملگی به منزلهٔ حاشیه‌یی است که در فلسفه او جای گرفته و متن فلسفهٔ او همان فلسفه مشاء است.

این کتاب به فارسی هم ترجمه شده وگروهی از دانشمندان آن را شرح کرده و یا پیرایسته که مهم‌ترین آن‌ها را در زیر می‌آوریم:

۱. فخر رازی (محمدبن عمر درگذشته ۶۰۶ هـ. ق.)، این کتاب را تهذیب کرده و **لباب الاشارات** نامیده. این تهذیب را فخر رازی در جمادی‌الاولی سال ۵۹۷ به خواهش یکی از سادات انجام داده است. سپس آن را شرح کرده، منتهی در رد بر صاحب کتاب از حد اعتدال درگذشته و بدین جهت یکی از ظریفان شرح او را «جرح» نامیده است[1].

شرح دیگر این کتاب توسط خواجه طوسی (درگذشته ۶۷۲ هـ. ق.)[2] انجام گرفته که بدون شک استوارترین شرح ازکتاب اشارات شیخ رئیس است. در مقدمهٔ این کتاب خواجه شیخ وکتاب او را بسیار ستوده می‌گوید: یکی از بزرگان از من خواست تا این کتاب را، بنا بر آنچه از معلمان و استادان این فن فراگرفته‌ام و آنچه از شرح امام فخر شایسته می‌دانم تقریرکنم و بعضی از اعتراضات امام راکه وارد نیست جواب بگویم». چنان‌که پیش گفته‌ایم: در این شرح خواجه نهایت ادب را بروز داده و از امام به عنوان **فاضل شارح** نام برده است. خواجه از شرح این کتاب در ماه صفر سال ۶۴۴ فارغ شده است. سپس محقق فاضل **قطب‌الدین محمدبن محمد الرازی**

---

۱. **همانجا**، ۱۰۲/۱؛ مقدمه خواجهٔ طوسی بر **اشارات**، ۱۶۲/۱، تصحیح دکتر سلیمان دنیا، چاپ مصر، ۱۹۶۰: «... الا أنه قد بالغ فی‌الرد علی صاحبه أثناء المقال، و جاوزفی نقض قواعده حَدَّالاعتدال، فهو بِتِلْکَ المساعی لم یزده الا قدحاً، و لذلک تسمی بعض الظرفاء شرحه جرحاً.»

۲. وفات خواجه را، حاجی خلیفه ۶۷۹ نوشته و آن مسلماً غلط است.← **فوات الوفیات** محمدبن شاکر کتبی (درگذشته ۷۶۴ هـ. ق.)، ۱۵۱/۲، چاپ مصر، ۱۲۹۹، که می‌گوید: «توفی فی ذی الحجة سنة اثنین وسبعین وستمائة بِبَغداد...»

معروف به **تحتانی** (درگذشتهٔ ۷۶۶ هـ. ق.) بر اشارات شرحی نوشته و اعتراضاتی وارد آورده و آنرا به علامه قطب‌الدین شیرازی (درگذشتهٔ ۷۱۰ هـ. ق.) عرضه داشته و او گفته: «تعقیب کردن کسی که سخنان بسیار گفته آسان است ولیکن بر تو شایسته آنست که درکتابی میان دو شارح محاکمه کنی»، و بدین ترتیب اوکتاب **المحاکمات بین شارحی الاشارات** را نوشته و اواخر جمادی‌الاخری سال ۷۵۵ هجری از کار آن فارغ گشته است.

شرح دیگر: شرح فاضل معروف سراج‌الدین محمود بن ابی‌بکر الارموی (درگذشتهٔ ۶۸۲ هـ. ق.) است.

و نیز شرح دیگر از آن امام برهان‌الدین محمدبن محمد نسفی (درگذشتهٔ ۶۸۸ هـ. ق.) است.

و نیز شرح: عزالدوله سعدبن منصور معروف به **ابن کمونه** صاحب شبههٔ معروف (درگذشتهٔ ۶۷۶ هـ. ق.) است که آن را برای پسر شمس‌الدین صاحب دیوان معروف نوشته. در این کتاب تقریبا تمام عبارات شیخ را بدون اخلال آورده، مگر ضرورةً که چیزی از خود یا ازکتب حکیمانی که از آن‌ها التقاط کرده بوده، بر آن افزوده است و مخصوصا از شرح خواجه طوسی استفاده کرده است و آن را **شرح الاصول والجمل من مهمات العلم و العمل** نامیده است.

اشارات را به نظم هم درآورده‌اند که بهتر از همه «نظم الاشارات» ابونصر فتح بن موسی الخضراوی (درگذشتهٔ ۷۶۳ هـ. ق.) می‌باشد[1].

ترجمه فرانسوی این کتاب به وسیلهٔ فورژه J. Forget انجام گرفت و به سال ۱۸۹۲ در لیدن به طبع رسید.

۴. **الحکمة المشرقیة** یا **حکمة المشرقیین**، یکی از کتابهای بسیار معتبر شیخ رئیس است از دو نظر:

نخست این که: شیخ در این کتاب بیان عقاید حکمای بغداد «مشرقیین» را در برابر شارحان اسکندرانی «غربیین»، عهده‌دار آمده و این که بعضی گمان برده‌اند که در این کتاب شیخ عقاید حکمای اشراقی را بیان کرده اشتباه است. این کتاب شامل منطق، طبیعی، و الهی است و به سال ۱۳۲۸ هجری (مطابق ۱۹۱۰ م) در قاهره قسمت منطق آن بنام **منطق المشرقیین** چاپ شده و **مقدمهٔ حکمة المشرقیه** هم با

---

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱۷/۲-۲۱۶.

آن چاپ شده است. مقدمه این کتاب را مرحوم دکتر قاسم غنی (درگذشتهٔ ۱۳۳۱ خورشیدی) ترجمه کرده و نظر به اهمیت بسیاری که دارد، آن را خلاصه‌وار نقل می‌کنیم:

«همت ما را بر آن داشت که در آنچه مورد اختلاف اهل بحث است کلامی گرد آوریم و تعصب و هوای نفس یا عادت و انس را کنار گذاشته و به مخالفت متعلمان کتب یونانیان که به واسطهٔ غفلت و کمی فهم به آن انس گرفته‌اند اهمیتی ندهیم و نیز از تناقض با آنچه که خود ما در کتبی که تا به حال نگاشته‌ایم - برای عوام متفلسفان - که سرگرم به مشائیان هستند و خیال می‌کنند که خداوند جز آن‌ها قومی را هدایت نکرده و مشمول رحمت خود قرار نداده، باک نداشته باشیم.

«با این حال به فضل فاضلترین گذشتگان مشائیان - یعنی ارسطو - اعتراف می‌کنیم، زیرا او به آنچه رفیقان و استادان او از آن بی‌خبر بوده‌اند برخورده و اقسام علوم پراگنده را از یکدیگر تمیز داده و آن‌ها را به بهترین وجهی مرتب و منظم ساخته و در بسیاری از چیزها حق و صحیح را دریافته است، در غالب علوم به اصول صحیحه و مهمی پی‌برده و مردم را به آنچه که گذشتگان و هم‌میهنان او یافته بودند مطلع ساخته است.

«البته برای کسی که نخستین بار دست به تمیز مسائل مخلوط و درهمی می‌زند و به تشخیص صحیح از فاسد مبادرت می‌کند، آنچه ارسطو کرده منتهای توانایی و قدرت و نهایت طاقت انسانی است و سزاوار آن است که کسانی که بعد از ارسطو آمده‌اند خطاهای او را اصلاح و اشتباهات او را در علوم ترمیم کنند و اصولی را که وضع نموده تفصیل دهند. اما کسانی که بعد از او آمده‌اند نتوانستند گریبان خود را از آنچه از او به میراث برده‌اند خلاص کنند، بلکه عمر خود را صرف فهم قسمت صحیح آن و تعصب ورزی در قسمت ناقص آن کرده‌اند، بلی این‌ها تمام عمر به قسمی سرگرم میراث گذشتگانند که فرصت مراجعه به عقل خود ندارند و اگر فرصتی هم پیدا کنند اصلا روا نمی‌دارند که کلام گذشتگان را قابل تغییر بدانند، و به اصلاح و مرمتی قائل شوند.

«اما ما در اول اشتغال به فلسفه، به آسانی هر چه گفته بودند فهمیدیم، و بعید هم نیست که به غیر از یونانی‌ها از جهت دیگری هم علومی به ما رسیده باشد. زمانی که ما مشغول به آموختن فلسفه شدیم ابتدای جوانی بود، ولی با توفیق خداوندی به

زودی هرچه را که پیشینیان به ارث گذاشته بودند فراگرفتیم، و همهٔ معلومات خود را با آن قسمتی از علم، که یونانیان «منطق» می نامند - و دور نیست که «شرقیین» آن را به اسم دیگر بنامند -، حرف به حرف مقابله نمودیم و بدین طریق هر چه موافق و مخالف منطق بود دریافتیم و برای هر چیزی علت و جهتی طلب کردیم و در نتیجه حق و باطل هر یک را در مقام خود تشخیص کردیم.

«از آنجا که مشتغلان به علم رغبت بسیار به مشائیان و یونانیان داشتند نخواستیم با جمهور مخالفت نموده باشیم، این است که موافق رغبت عامه برای فلسفهٔ مشاء تعصب ورزیدیم و مقصود آن‌ها را برآوردیم، زیرا تعصب برای این طایفه از مردم اولی بود و ما آنچه را که آن‌ها خواستند و از وصول به آن عاجز مانده بودند تکمیل نمودیم. از اشتباهات پیروان مشائیان چشم پوشیدیم و با آن که عارف بودیم عمداً برای هر یکی از اشتباهات آن‌ها محمل و دلیلی تراشیدیم، مگر در مواردی که قابل چشم‌پوشی نبود مجاهرةً[1] مخالفت نمودیم ولی بسیاری از اغلاط را با پردهٔ تغافل پوشیدیم.

«علت این تغافل و پرده‌پوشی این بود که نخواستیم با آن چیزهایی که از فرط شهرت برای جهال بدیهی شده و به مقامی رسیده که در روشنایی روز ممکن است شک کنند ولی در صحت آن مسائل شکی ندارند، مخالفت کرده باشیم.

«قسمت دیگر از مسائل به حدی دقیق بود که معاصران ما قادر به فهم آن‌ها نیستند و چشم عقلشان خفاش صفت از دیدن آن عاجز است.

بلی اینک ما گرفتار دستهٔ نافهمی از این جنس شده‌ایم که به چوب خشک می‌مانند. این‌ها تعمق نظر را بدعت می‌دانند و مخالفت با آنچه را که نزد آن‌ها مشهور است ضلالت می‌شمرند. **این جماعت مانند حنبلی‌ها هستند در استناد به کتب حدیث!**

«اگر در این جماعت آدم با رشدی می‌یافتیم تحقیقات خودمان را به او می‌دادیم تا سودی به ایشان رسانده باشیم. شاید آن‌ها نیز در مطالب ما امعان نظر کرده و سودی را که در نتیجه بحث خود می‌یافتند در عوض بما می‌دادند.

«از جمله چیزهایی که ما در آشکار ساختن آن خودداری کرده و ناگفته گذاشته‌ایم حقی است که اشاره بدان می‌شود و جز با تعصب تلقی نمی‌گردد، بدین جهت در

---

۱. آشکارا.

بسیاری از آنچه ما خبرهٔ آن هستیم، همه وقت بر طریق مساعدت رفته و از تصریح برکنار بوده‌ایم. و اگر آنچه برای ما مکشوف شده است در اول اشتغال ما به این کار می‌بود این همه مراجعات به خود و تجدید نظر لزومی نداشت و رای بر ما مختلط نمی‌شد و در عقاید ما شک و تردید راه می‌یافت و شاید و بلکه می‌گفتیم، ولی شما رفقا و اصحاب، حال ما را در اول و آخر می‌دانید و از [عدم تأثیر] طول زمان که همیشه میان حکم اول و حکم ثانی ما هست اطلاع دارید و چون صورت حال را چنین یافتیم، رواست که به قضاوت و استدراکات خود واثق باشیم؛ مخصوصا در چیزهایی که غرض عمده و غایت قصوی محسوب است و ما صدها بار آن را تعقیب و رسیدگی کرده‌ایم.»

پس از بیان این مطالب شیخ رئیس سبب تألیف این کتاب را چنین بیان می‌کند:

«چون مطلب چنین است میل کردیم کتابی تألیف کنیم شامل امهات علم حقیقی که استنباط شخصی است که با نظر وسیع و فکر عمیق حقیقی به آن رسیده و حدسی خوب داشته و برای موافقت مردم، ولی برخلاف معتقد خود در تعقیب و جانب‌داری مطالب غیرحق اجتهاد کرده‌ایم و حرفی قابل استماع‌تر از آن نیست که شخصی برای طایفه‌یی تعصب ورزیده ولی در مقام حقیقت برضِدّ آن‌ها تصدیق کند، زیرا انسان را فقط صداقت است که از عیوب نجات می‌دهد.

«این کتاب را تألیف کردیم که آن نکات را تنها به خودمان اظهار کنیم یا کسانی که می‌توانند به جای ما باشند، ولیکن برای عامهٔ مشتغلان به فلسفه در کتاب **شفاء** بیش از اندازه و احتیاج آن‌ها اعطا کرده‌ایم و عنقریب در **لواحق** نیز آنچه شایسته ایشان باشد علاوه بر آنچه دریافت کرده‌اند خواهیم داد و در هر حال مدد خواستن از خداست وبس[1].»

دیگر از کتاب‌های فلسفی شیخ یکی **کتاب الانصاف** است در بیست جلد، که در آن تمام کتاب‌های ارسطو را شرح کرده است و در آن، میان «مشرقیین» و «مغربیین» محاکمه کرده است، این کتاب در حملهٔ سلطان مسعود از میان رفت و گویا جز پاره‌یی از اجزاء آن چیزی بدست نیست.

دیگر: کتاب **المجموع** است که **الحکمة العروضیة** هم نامیده شده، این کتاب را شیخ در ۲۱ سالگی تألیف کرده که به جز قسم ریاضی تمام اقسام حکمت را دارد و

۱. غنی، دکتر قاسم، رسالهٔ ابن‌سینا، ۸-۸۵، چاپ دبیرخانهٔ فرهنگستان - تهران (بی‌تاریخ).

آنرا به نام «ابوالحسن عروضی» کرده است.

دیگر: کتاب **المبدأ و المعاد** است در نفس. این کتاب را شیخ در جرجان نوشت و در اول این کتاب دیده شده که شیخ آنرا بنام «شیخ ابواحمد محمدابراهیم الفارسی» نوشته است[1].

دیگر: کتاب **الحاصل و المحصول** که آنرا در شهر خودش و در اوائل عمر خویش برای شیخ فقیه ابوبکر برقی نوشت و اکنون جز نام آن، چیزی بدست نیست.

بهترین و کاملترین کتاب فارسی فلسفی که شیخ به فارسی نوشته **دانشنامهٔ علایی** است، این کتاب را شیخ، بنام **علاءالدوله ابوجعفر محمدبن دشمنزیار کاکویه** نوشته و خود در مقدمه سبب و علت نگارش آن را می‌گوید[2].

شیخ در همین مقدمه قول می‌دهد که باید این کتاب را در پنج علم بپردازد: ۱. منطق؛ ۲. طبیعیات؛ ۳. هیأت؛ ۴. موسیقی؛ ۵. علم آنچه بعد از طبیعت [= مابعدالطبیعه] است.

ولی شیخ به سبب حوادث زمان جز به نوشتن منطق و طبیعیات و الهیات آن توفیق نیافت و باقی قسمت‌ها را بعداً شاگردش ابوعبید جوزجانی با توجه به تألیفات و رسایل شیخ تکمیل کرد و قسمت موسیقی را از کتاب موسیقی **الشفاء** ترجمه و تلخیص کرد. قسمت منطق، الهی، طبیعی این کتاب به سال ۱۳۰۹ در «دکن» به طبع رسیده است.

دیگر: کتاب **عیون الحکمة** که شامل هر سه علم است.

دیگر: **رساله معراجیه** که عین آنرا با حذف مقدمه، صاحب **دبستان المذاهب** در باب عقاید حکیمان ایراد کرده است، و بعضی را اعتقاد بر این است که این کتاب از شیخ اشراق است.

دیگر: **رسالة اضحوية فی امر المعاد** این رساله المعاد هم نامیده شده و در سال ۱۹۴۹، دکتر سلیمان دنیا آنرا در قاهره چاپ کرد، شیخ رسالهٔ مذکور را در جوانی بنام وزیر **ابوسعد همدانی** نوشته است.

---

۱. ابن اصیبعه، **طبقات الاطباء** ۴۵۸، چاپ بیروت؛ و بیهقی، **تتمه صوان الحکمه** ۵۵-۵۶.

۲. **دانشنامه**، چاپ آقای سیداحمد خراسانی ۱-۲، تهران، ۱۳۱۵ هـ. ش. و نیز ← **تتمه صوان‌الحکمة**، ترجمه فارسی، ۳۵ و مقدمه **دانشنامه** - از این کتاب در **طبقات** به **دانش مایه العلایی** نام برده و آن اشتباه است. (۴۵۷، چاپ بیروت).

دیگر: **رساله حی‌بن یقظان** که آنرا در قطعه **فردجان** نوشت و تمام مطالب آن رمزی است از عقل فعال[1]. تصنیفات شیخ بسیار زیاد است و اغلب رسالات علمی او در برخی از کتب‌خانه‌های معروف اروپا و ترکیه و مصر موجود است و بعضاً به چاپ رسیده است، و بحث در تمام آنها سخن را به درازا می‌کشاند، بعضی رسالات او را هم اخیراً در ایران عده‌یی از فضلا چاپ کردند، از قبیل «قراضه طبیعیات» که اخیرا شادروان دکتر غلامحسین صدیقی آن را چاپ کرده. ولی در تتمه گوید: از کتابهای **ابوسعد غانی** است: «صف کتابا و سماه قراضة الطبیعیات[2]» و از طرفی در پایان بعضی نسخ آن نوشته‌اند که: «لعله للشیخ الرئیس ابی‌علی بن سینا».

دیگر **کنوزالمعزمین** است که مختصری است در نیرنجات و طلسمات و رقیه.[3] شیخ این کتاب را در هفت فصل مرتب کرده، و آنرا به خواهش گروهی که اهل این مسائل بوده‌اند نوشته است[4].

عده‌یی از رسائل عرفانی شیخ را **مهرن** = Mehren چاپ کرده که شامل هشت رساله است: ۱. حی‌بن یقظان؛ ۲. سه نمط آخر از اشارات؛ ۳. رسالة الطیر؛ ۴. رسالة فی العشق؛ ۵. رسالة فی ماهیة الصلاة؛ ۶. کتاب فی معنی الزیارة و کیفیة تأثیرها؛ ۷. رسالة فی دفع الغم من الموت؛ ۸. رسالة القدر[5].

کتابی هم که شامل ۱۳ رساله است به سال ۱۳۳۵ در قاهره به چاپ رسید، چند رساله این کتاب راجع به چند سوره قرآن است که شیخ آنها را تفسیر کرده است.

و نیز چند رساله شیخ را [دو رساله: **سرالقدر و الحکمة العرشیة**] در سال ۱۳۱۸ مرحوم ضیاءالدین دری به فارسی ترجمه کرد و در مقدمه این کتاب با دلایل مختلف ثابت کرده است که شیخ شیعی و به امامت قائل بوده است.

---

۱. ابن ابی اصیبعه، **طبقات الاطباء** ۴۵۷، چاپ بیروت.

۲. بیهقی، **تتمه صوان الحکمه**، ۱۰۴.

۳. در **کشف الظنون** این کتاب **کنوزالمغرمین** با عین نقطه‌دار چاپ شده که بلاشک غلط است. (۳۳۷/۲).

۴. حاجی خلیفه، **کشف الظنون**، ۲۱۶/۲؛ و مقدمهٔ **کنوز المعزّمین**، به قلم شادروان استاد جلال‌الدین همایی.

۵. برای باقی آثار شیخ، ← **کشف‌الظنون**، حاجی خلیفه، ۲۱۷/۲-۲۱۶؛ و نفیسی، سعید، **پورسینا**، چاپ کتابخانه دانش ۴۲-۲۱؛ مهدوی، یحیی، **فهرست مصنفات ابن سینا**، که از جامع‌ترین کتاب در این موضوع است.

۵. القانون فی الطب، این کتاب مشروحترین و مهمترین کتابهای طبی شیخ رئیس ست و از جمله کتابهایی است که مدت‌ها مطمح نظر متطببان و طالبان پزشکی بوده ست. این کتاب نسخه‌های بسیار دارد و شروح و حواشی بسیار بر آن نوشته‌اند و تلخیص و ترجمه هم نموده‌اند و به سال ۱۹۵۳ در رم چاپ شد، و این جمله اهمیت و شهرت آن را می‌رساند.

چنانکه، در پیش گذشت، نخستین بخش «قانون» را شیخ در جرجان حدود سال ۴۰۵ هـ. ق. و بقیه را در همدان میانه سال‌های ۴۰۵ و ۴۱۴ تصنیف کرده است وگویا این کتاب را به شاگردان تدریس می‌کرده است.

این کتاب شامل قوانین کلی طب، در قسمت نظری و عملی می‌باشد، شیخ در این کتاب کلیات احکام قوای ادویه مفرده را شرح می‌دهد سپس به جزئیات می‌پردازد و امراض مختلفی را که از سر تا به قدم عارض انسان می‌گردد یک یک مورد بحث قرار می‌دهد، اما نخست تشریح بدن می‌کند و پس از آن امراض جزیی را شرح می‌دهد. آن را به پنج کتاب منقسم می‌نماید کتاب اول: در امور کلی علم طب، کتاب دوم: در ادویه مفرده. کتاب سوم: در امراض جزیی از سرتا به قدم، کتاب چهارم: در امراضی که عارض می‌شود و مخصوص به عضوی نیست، کتاب پنجم: در ترکیب ادویه یا ادویهٔ مرکبه.

قانون به زبان‌های لاتین و انگلیسی و فرانسه و آلمانی ترجمه شده و بر آن شروح متعدد نوشته‌اند که اهم آن به قرار ذیل است:

شرح علی رضوانی (درگذشتهٔ سال ۴۶۰ هـ. ق.) و شرح امام عمربن فخر رازی (درگذشتهٔ ۶۰۶ هـ. ق.) و شرح ابن نفیس علاءالدین علی‌بن الحزم القرشی الشافعی (درگذشتهٔ ۶۸۷ هـ. ق.) و مختصر آن بدست همو بنام **الموجز**، و شرح نجم‌الدین احمد بن ابی‌بکربن محمد نخجوانی (درگذشتهٔ ۶۵۱ هـ. ق.) و شرح علامه قطب‌الدین محمودبن مسعود شیرازی (درگذشتهٔ ۷۱۰ هـ. ق.) که به سال ۶۷۴ آن را پایان داد. شرح قطب‌الدین ابراهیم بن علی المصری (درگذشتهٔ ۶۱۸ هـ. ق.)، و این شرح اعتبار زیاد دارد، چونکه عبارات و مطالب آن روشن‌تر از خود قانون است[1]. و شرح جمال‌الدین حسن بن یُوسفِ مطهر حلی (درگذشتهٔ ۷۲۶ هـ. ق.)، و شرح رفیع‌الدین عبدالعزیزبن عبدالجلیل گیلانی، شرح **کلیات القانون** از شیخ علی بن

---

۱. ابن ابی‌اصیبعه، **طبقات الاطباء** ۴۵۷-۴۴۶، چاپ بیروت.

عبدالله مشهور به زین‌العرب المصری، که آن را به سال ۷۵۱ هـ. تمام کرده است. و شرح فاضل آملی (درگذشتهٔ ۷۵۳ هـ. ق.). و محمودبن عمر چغمینی (درگذشتهٔ ۷۴۵ هـ. ق.) قانون را مختصر کرده و **قانونچه** نامیده است که بعداً چند تن از فاضلان از جمله ملایحیی فتاحی نیشابوری (درگذشتهٔ ۸۳۲ هـ. ق.) و عبدالفتاح بن عبدالله قزوینی بنام **المفرح فی علم الطب** شرحی بر **قانونچه** نوشته است.

و نیز شیخ داوود انطاکی (درگذشتهٔ ۱۰۰۶ هـ. ق.) این کتاب را نظم و شرح کرده و نیز دهها نفر دیگر که این کتاب را شرح کرده‌اند[1].

اشعار شیخ

ابن سینا به عربی و به فارسی شعر سروده، اشعار فارسی او را مرحوم **ادوارد براون** در جلد دوم «تاریخ ادبیات ایران» گردآوری کرد، و مرحوم سعید نفیسی تمام اشعار منسوب به او را در مجله مهر منتشر کرد.

قسمت مهم اشعار عربی شیخ را صاحب طبقات الاطباء و دیگران نقل کرده‌اند. مهم‌ترین و مشهورترین شعر او **قصیده عینیهٔ** اوست که چند تن از دانشمندان آن را شرح کرده و یا ترجمه نموده‌اند از جمله یکبار آن را **ابوعبید جوزجانی** شرح کرده و پس از او چند نفر دیگر از فاضلان آن را شرح کرده‌اند که از آن جمله، ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲) در باب معارف نفس، از کتاب «اسرار الحکم» به تمام ابیات این قصیده شرحی نوشته است[2].

و ما چند بیت آن را نقل می‌کنیم:

هبطت الیک من المحل الارفع — ورقاء ذات تعزز و تمنع
محجوبة عن کل مقلة عارف — وهی التی سفرت و لم تتبرقع
وصلت علی کره الیک و ربما — کرهت فراقک و هی ذات تفجع...[3]

---

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/۱۹-۲۱۷، چاپ مصر؛ نجم‌آبادی، محمود، قانون تصنیف بزرگ طبی ابن‌سینا، ۵۴-۴۷، مجله «معارف اسلامی».

۲. حاجی سبزواری، اسرارالحکم، چاپ اسلامیه، ۶-۲۸۵؛ و نیز راجع به شروح مختلف این قصیده، (کشف الظنون، ۲/۲۳۲) رجوع شود.

۳. برای خواندن بقیه ابیات، ابن العماد، **شذرات الذهب**، ۳/۵-۲۳۴؛ ابن ابی اصیبعه، **طبقات الاطباء**، ۴۴۹؛ ابن خلکان، **وفیات الاعیان**، ۱/۱۶۹، چاپ تهران.

دوبیت شعر تازی هم به او نسبت داده‌اند که اگر از وی باشد معلوم می‌شود تجربه‌های زندگانی خود را از خوردن وکام راندن در آن بیان‌کرده و بسیار سودمند و جالب است.

می‌گوید:

اجعل غذاءک فی کل یوم مرة واحذر طعاماً قبل هضم طعام
واحفظ منیک ما استطعت فانه ماء الحیاة یراق فی الارحام![۱]

و از اشعار فارسی منسوب به او چند بیت زیر را دربارهٔ میخواری به اندازه، نقل می‌کنیم:

غذای روح بود باده رحیق الحق که رنگ و بوش کند رنگ و بوی گل رادق
به طعم تلخ چوپند پدر ولیک مفید به پیش مبطل باطل به نزد دانا حق
می از جهالت جهال شد به شرع حرام چومه که از آسیب منکران شد شق
حلال گشته به فتوای عقل بر دانا حرام گشته به فتوای شرع بر احمق
چو **بوعلی** می‌ناب ارخوری حکیمانه بحق حق که وجودت بحق شود ملحق!

* * *

نام شیخ در ادب فارسی: به سبب شهرت و اهمیتی که شیخ داشته حتی نام بلند او در دیوانهای شعر شاعران بزرگ هم برای خود جایی بازکرده است. حال این شاعران یا عارفان با او موافق یا مخالف بوده‌اند آن امری دیگر است اینک نمونه‌هایی از آن. سنائی غزنوی (وفات ۴۵-۲۵ هـ. ق.) گوید:

عقل شاهست و دیگران حشمند زآنکه در مرتبت ز عقل کمند
همه تشریف عقل ز الله است ورنه بیچاره است و گمراه است
عقل در کوی عشق نابیناست عاقلی کار **بوعلی سیناست**![۲]

انوری، که خود اهل حکمت هم بوده، در آن قصیده که در مذمت شعر و شاعری و فضیلت علم و حکمت گفته، از **ابن سینا** و **شفای** او نام می‌برد:

ای برادر بشنوی رمزی ز شعر و شاعری
تا ز ما مشتی گدا کس را به مردم نشمری

---

۱. ایضاً **شذرات الذهب**، ۲۳۷/۳؛ و نیز بهائی در **کشکول**، ۱۷۰/۲، چاپ ادبیه دوبیتی به تازی از او آورده است.

۲. **حدیقه**، ۳۰۰-۲۹۹، چاپ مدرس رضوی

دان که ازکناس[1] ناکس در ممالک چاره نیست
حاش لله[2] تا نداری این سخن را سرسری
ز آنکه گر حاجت فتد تا فضله‌یی را کم کنی
ناقلی باید تو نتوانی که خود بیرون بری

تا آنجا که می‌گوید:

مرد را حکمت همی باید که دامن گیردش
تا **شفای بوعلی** بیند نه ژاژ **بحتری**[3]
عاقلان‌راضی به شعر ازاهل حکمت‌کی شوند
تا گهر یابند، میناکی خرند از گوهری؟
یارب از حکمت چه برخوردار بودی جان من
گر نبودی صاع شعر اندر جوالم برسری
انوری تا شاعری از بندگی ایمن مباش!
کز خطر درنگذری تازین خطا درنگذری!

و در این قطعه باز از ابن‌سینا به نیکی یادکرده است:

دیدهٔ جانِ بوعلی سینا — بود از نور معرفت بینا
سایهٔ آفتاب حکمت او — تافت از مشرق «ولوشینا»[4]
جان موسی صفات او روشن — به تجلی و شخص اوسینا!
ای سفیه فقیه نام توکی — باز دانی زمرد از مینا.

و نیز در این قطعه که سنایی را به سبب تعرض او به ابن‌سینا، سرزنش کرده است:

نگرتا حلقهٔ اقبال ناممکن نجنبانی
سلیما ابلها! لابلکه مرحوما و مسکینا!

---

۱. کناس، بر وزن غماز = آشغال‌روب، سپور، و ناکس = بی‌قدر؛ فرومایه.

۲. حاش‌الله = پاکی و دوری است خدای را از این کار (غیاث). ولی در فارسی به معنی «پناه برخدا» می‌آید.

۳. بحتری، ابوعبادة الولیدبن عبیدالطائی (۲۸۴-۲۰۶ هـ. ق.) شاعر قصیده‌سرای بزرگ عرب. برای اطلاع از احوال و اشعار او، ← ابوالفرج اصفهانی، **الاغانی**، ۱۸/۷۵-۱۶۷؛ یاقوت حموی، **معجم الادباء**، ۱۸/۳۳-۳۲۷، چاپ دارالمامون.

۴. «... ولوشئنا...» آیهٔ ۱۷۶ از سوره ۷ قرآن = و اگر می‌خواستیم او را برمی‌کشیدیم.

سنائی گرچه ازوجه مناجاتی همی گوید
به شعری در، زحرص آنکه یابد دیدهٔ بینا:
«که یارب مرسنایی را سنایی ده تو درحکمت
چنان کزوی به رشگ آید روان بوعلی سینا»
ولیکن از طریق آرزو پختن خرد داند
که با تخت زمرد بس نیاید کوشش مینا!
به استعداد یابد هرکه از ما چیزکی یابد
نه اندر بدو فطرت، پیش از این کان الفتی طینا

و در این قطعه که در نصیحت خویش سروده و **شهنامهٔ فردوسی** را با شفای بوعلی سنجیده است:

انوری! بهر قبول عامه چند از ننگ شعر
راه حکمت‌رو قبول عامه‌گو هرگز مباش
رفت هنگام غزل گفتن دگر سردی مکن
راویان را گرمی هنگامه گوهرگز مباش!
تاج حکمت با لباس عافیت داری بپوش
جان چو کامل شد طراز جامه‌گو هرگز مباش
در کمال بوعلی نقصان فردوسی نگر!
هرکجا آمد شفا شهنامه گو هرگز مباش!
تا کی از تشبیه تیغ و خامه خامی بایدت
تیر بهرامی تو تیغ و خامه گوهر گز مباش
آرزو، خودکام را دست و قناعت خوش منش
باد اوشو، کام از خودکامه گوهرگز مباش[1]

شیخ بهائی (درگذشتهٔ ۱۰۳۱ هـ. ق.) گوید:

ای مرکز دایره امکان | وی زبده کون و مکان
تو شاه جواهر ناسوتی | خورشید مظاهر لاهوتی

و سپس اشاره به ابن‌سینا و کتابهای او کرده، گوید:

---

۱. انوری، دیوان، بترتیب جلد ۱ صفحات ۶-۴۵۴ و جلد ۲ صفحات ۵۱۱ و ۵۱۲ و ۶۵۹، چاپ شادروان مدرس رضوی. کان الفتی...: جوان پیش از زادن [توده‌یی] خاک بود.

راهـــی نـــنمود **اشـــارات** اش / دل، شـــاد نشـــد ز بشـــاراتش
تـــا کـــی ز **شفـــا** شفـــا طـلبی / وز کـــاسه زهـــر دوا طـــلبی؟!
عـــلمی بـــه طلب کـه تـرا فـانی / ســـازد، ز عـــلایق جسمـــانی[۱]

***

تمهید فلسفهٔ ابن‌سینا

ابن‌سینا بعد از الکندی و فارابی به ظهور آمد، یعنی زمانی که از عمر تکوین فلسفهٔ اسلامی یک سدهٔ کامل گذشته بود؛ مفردات آن استوار شده بود و تعابیر آن پخته و روشن گشته بود و مصطلحات آن هموار شده و پراگندگی‌های آن در یک نظام واحد درآمده بود. وکار و وظیفه ابن‌سینا این بود که مشکلات و پیچیدگی‌ها راکشف و حل کند، و آنها را به نحوی مضبوط و موجز شرح نماید، و فروع جزیی را به اصول شامل ارتباط دهد و اطراف آن را بهم بیاورد، و از شریعت نیز زیاد انحراف نیابد، و کورکورانه راه ارسطو را هم نسپرد، و بی‌جهت در **تاسوعات فلوطین** نیز مستغرق نشود.

گویی فارابی در جمع و توفیق، و وضع خطوط بزرگ و اصلی فلسفه، به منزلهٔ ممهدی برای او بوده است، چه ابن‌سینا همان ثغوری را که **معلم ثانی** به میراث گذاشته بود، استوارکرد و فلسفه را به صورتِ کامل از دستِ اوگرفت. آنگاه خودِ او در همهٔ مسائلِ فلسفه بحث‌هایِ گوناگون و رنگارنگ کرد، و فصول آن را به نحوی نیکو تنسیق کرد: در منطق و معرفت و الهیات و نفس و تصوف و سیاست بحث کرد بطوری که گاه اقتباس می‌کرد و زمانی تحلیل و زمانی شرح و یا تصنیف می‌کرد.

در واقع فارابی تخم پاشید و آن تخم‌ها بدست ابن‌سینا به صورت درخت تناور فلسفهٔ اسلامی پدیدار آمد و تکمیل شد، و از نتایج این تکمیل همان بود که ستارهٔ اقبال فارابی غروب کردن آغازید، و مُؤلفات شیخ انتشار پیدا کرد، وکسانی که بعد از او آمدند از او الهام گرفتند، و فروغ فکر او در سده‌های میانه توأم با فکر لاتینی امتداد یافت؛ و حتی غزالی در انهدام ورد فلسفه به او توجه مخصوص یافت و به واسطهٔ تألیفات او فیلسوفان را تکفیر کرد[۲].

پس از تمهید این مقدمه گوییم بحث در آثار فکری شیخ کاری بس مشکل است

---

۱. بهائی، **نان و حلوا و قند و شکر**، چاپ تهران؛ **کشکولِ** همو، ۵۳/۱؛ هدایت، **ریاض العارفین**، ۶۲-۷، تهران ۱۳۱۶ هـ. ش.

۲. بنگرید به ترجمه غزالی در همین کتاب.

ولی از آنجا که گفته‌اند: «مالایدرک کله، لایترک کله = آبِ دریا را اگر نتوان کشید - هم بِقَدْرِ تشنگی باید چشید» تا آنجا که از افکار او فهمیده‌ایم و یا از دیگران یادگرفته و اقتباس کرده‌ایم به ترتیب اهمیت در اینجا می‌آوریم:

الله، واجب الوجود

- ابن سینا می‌کوشد که وجود خدا را به دلایل گوناگون اثبات کند، که بعضی از این دلایل را از ارسطو اقتباس کرده، و بعضی دیگر را از فارابی گرفته است.

اما براهینی که از ارسطو گرفته و در اثبات وجود خدا به آن اعتماد کرده: یکی «برهان علت فاعلی» و «علت غایی» است، بدان نحو که در کتاب طبیّعیات ایراد کرده است و چون اغلب اقوال شیخ درین باره از ارسطو اقتباس شده است و در کتابهای اروپایی و ترجمه‌های آن به فارسی از قبیل **سیر حکمت** مرحوم فروغی و غیره این چند برهان را نوشته‌اند، سزاوار چنانست که ما از بیان آن تن بزنیم[1] و خوانندگان را بدان کتابها حوالت دهیم.

و اما آنچه از فارابی گرفته، برهانی است که به مبداء «واجب» و «ممکن» برمی‌گردد و شیخ در این باب بحثی طولانی و بسیار عمیق می‌کند و بدین جهت ما در اینجا اندکی توقف می‌کنیم و آنرا بیان می‌نماییم:

اثبات واجب الوجود

در اثبات واجب‌الوجود می‌گوید: شکی نیست که وجودی هست، و هر وجودی یا واجب است یا ممکن، اگر واجب باشد، وجود واجب‌الوجود درست درمی‌آید، و آن مطلوب ماست، و اگر ممکن باشد، ما آشکار می‌کنیم که ممکن سرانجام وجودش به واجب‌الوجود منتهی می‌شود. و قبل از بیان این امر مقدمةً می‌گوییم: ممکن نیست که در یک زمان برای هر ممکن الذاتی علت‌های ممکن الذات بی‌نهایت باشند.

واجب‌الوجود اگر به ممکنات الوجود متقوم باشد، این «خلف» است و اگر بذات خود متقوم باشد که ممکنات‌الوجود و تمام مخلوقات در وجود یافتن محتاج وجود او هستند، چگونه از جملهٔ ممکنات و یا داخل آن باشد، و اگر داخل در آن ممکنات باشد پس یا باید یکی از آنها واجب‌الوجود باشد، و حال آنکه هرکدام آنها

---

۱. خلاصه بحث اینست که: هر معلولی علتی دارد، پس جهان نیز که معلول قدرت واحد است علتی دارد.

ممکن‌الوجود باشند و این **خلف** است. پس باقی می‌ماند که واجب‌الوجود خارج از آن ممکنات باشد و در نتیجه، ممکنات منتهی به علت واجب‌الوجود می‌شوند، پس هیچ ممکن‌الوجودی را - بلانهایت - علت ممکنی نتواند بود[1].

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که ابن‌سینا موجودات را به دو قسم - ممکن و واجب - تقسیم می‌کند و ممکن به تعریفِ او، چیزی است که محتاج به یک علت خارجی است که او را از قوه به فعل درآورد و یا ایجادش کند، و ممکن است که ممکن علت ممکن باشد، ولیکن البته جایز نیست که این علت‌ها تا بی‌نهایت تسلسل یابند، زیرا در این صورت «دور»[2] لازم می‌آید. و بنابراین بیان، ابن‌سینا، استنتاج می‌کند که هر آنچه در عالم کون و فساد هست، ممکن است و نیز بعضی از محسوسات، الی غیر النهایه نمی‌تواند علت برخی دیگر از محسوسات باشد، زیرا چاره‌یی نیست از این که به علتی برسد که به ذات خود موجود باشد و نیازمند به موجدی که خارج از اوست، نباشد. و از اینجاست که هر چه در عالم کون محسوس هست وجوداً غیرضروری است و تنها علت اخیره - که ممکنات بدان پایان می‌پذیرند - ضروری و واجب است[3].

سپس ابن سینا قدم فراتر می‌گذارد و می‌گوید که: این علت واجب حتماً در خارج از دایرهٔ ممکنات قرار دارد، و فرض وجود آن در ضمن ممکنات صحیح نیست، زیرا اگر واجب در ضمن ممکنات باشد، به منزلهٔ جزیی از آن می‌شود، و محتاج امری می‌گردد همانند خود، که به منزلهٔ علتی است که او را ایجاد نماید، و این «خلف» است زیرا که واجب، بنابر تعریف او، خود، علت نفس خود است.

و از اینجاست که ابن‌سینا ممکن‌الوجود را چنین تعبیر می‌کند که: **«هرگاه آن را موجود یا غیرموجود فرض کنیم از آن محالی لازم نیآید، و به هیچ وجه در او ضرورتی نباشد، نه در وجودش و نه در عدمش»**. و حال آنکه از واجب‌الوجود چنین تعبیر می‌کند که: **«او موجودی است که هرگاه غیرموجود فرض شود از آن**

---

۱. **النجاة**، ۳۸۳، چاپ مصر (۱۳۳۱ هـ. ق.)

۲. «الدور توقف الشیء علی مایتوقف علیه = دور توقف چیزی است چیزی است بر چیزی که این نیز خود متوقف بر آن باشد.» (رازی، قطب‌الدین، **شرح شمسیه**، ۴۹)

۳. یازجی و کرم، **اعلام الفلسفة العربیة**، ۵۰۴/۱، بیروت، ۱۹۶۵، فصل «ابن سینا و أبرز آثاره.»

محالی لازم آید،... و بنابراین او ضروری الوجود است.»[۱]

سپس بیان می‌دارد که این علت واجب، واحد است. «زیرا جایز نیست که واجب الوجود دو باشد». و اگر دو علت بدین صفت موجود باشند، هر یک از آنها نیازمند دیگری می‌شوند و نتیجه اینکه هر دو آنها نیازمند علتی کامل و واجب می‌شوند و بدین روش در صفات دیگر وارد می‌شود، و بحث می‌کند و واحد بودن صفات را بیان می‌دارد.

صفات واجب‌الوجود

بحث در وحدانیت خدا، ابن‌سینا را بدانجا می‌رساند که همچون متکلمان معتزلی بحثی مستوفی و طولانی در صفات الهی بکند. از این بحث، برای ابن‌سینا آشکار می‌شود که مبدأ واجب‌الوجود «نه داخل در جنس است، و نه در تحت حدی و برهانی درمی‌آید؛ ازکم و کیف و این ومتی و حرکت به دور است، و او را همانندی و شریکی نیست و ضدهم ندارد، و به چند دلیل و وجه واحد است، زیرا: نه بالفعل و نه به فرض و نه در عقل قابل انقسام به اجزاء است، تا ذاتش مرکب از معانی عقلی متغیر باشد که جملگی در او اتحاد بیابند. و نیز او واحد است از آن حیث که در وجودی که او راست با دیگری شریک نیست، بلکه از این نظرها فرد است، و او واحد است زیرا او تام‌الوجود است، و چیزی برای کمال یافتن نیست که او آن را انتظار ببرد... و واحد در او جز بر وجه سلبی نیست، و او نه آن واحدی است که در اجسام از آن بحث می‌شود.»[۲]

و در این صورت به خدای ابن‌سینا **امکان** راه ندارد و نقص را به دامن کبریای او مجال گذر نیست، وکون و فساد ندارد، و شائبهٔ شر در او نیست، زیرا او «خیر محض» است و فعل محض است و وجود او ضروری محض است، و او تام است، زیرا او را حالتی منتظره وجود ندارد،[۳] طبیعت و ارادهٔ او تبدیل نمی‌یابد، و او «حق محض» است، او را کمال شبیه و ضدی نیست، زیرا از ماده و عوارض آن مجرد و برکنار است.[۴]

خدا **عقل و عاقل و معقول** است؛ یعنی به هویت مجرد خود، عقل است، و نیز

---

۱. ابن سینا، **النجاة**، ۳۳۶.

۲. **النجاة**، ۳۷۵، چاپ مصر.

۳. اِذْلَیْسَ فیهِ حالَةٌ مُنتظِرهْ حصّلها مُنفَصِلٌ تَصَوُّرُهْ (سبزواری، **منظومه**، ۲۲۴).

۴. **همانجا**، ۴۱۵-۴۱۱.

عاقل است چون این هویت و وجود مجرد را ادراک می‌کند، و «معقول» است بدان سبب که به مجرد بودن ذات خود، که همان عقل باشد، علم دارد.

و چون واجب‌الوجود **ماهیت عقلی محض** است و نیز محض، و واحدی است که از نقص مبراست از این رو در غایت **جمال و کمال و اعتدال و بهاء** است، و لذا ذات او، به ذات او عاشق است؛ و بزرگترین عاشق و معشوق است و برترین لذت بخش و لذت برنده، و برترین مدرک برای برترین مدرک است[1].

در اینجا بی‌مناسبت نیست مطلبی را بیان کنیم و آن این است که شیخ در کتاب شفاء و نجات اتحاد عاقل و معقول را قبول دارد و آن را ممکن می‌داند و در امکان آن بحث می‌کند، چنانکه می‌گوید:

«ویجب أن تعلم أن ادراک العقل للمعقول أقوی من ادراک الحس للمحسوس لانه اعنی العقل یعقل و یدرک الامرالباقی الکّلی ویتحدبه و یصیر هوهو علی وجه ما...[2] یعنی واجب است بدانی که ادراک عقل مرمعقول را قوی‌تر است از ادراک حس مرمحسوس را، زیرا عقل امور باقی و کلی را تعقل و ادراک می‌نماید و با او متحد می‌شود و بنحوی عین او می‌گردد».

ولیکن در کتاب «اشارات» این عقیده را بشدت رد کرده و «فرفوریوس صوری» صاحب ایساغوجی (وفات ۳۰۴ میلادی) را سخت به باد انتقاد گرفته و می‌گوید:

«آنان را [یعنی قائلان به اتحاد را] مردی است که به **فرفوریوس** معروف است در عقل و معقولات کتابی پرداخته که مشائیان برجان وی آفرین می‌خوانند، در حالی که جملگی آن سخیف و بی‌بنیاد است و خود آنها در واقع می‌دانند که گفتار خود را نمی‌فهمند و خود **فرفوریوس** نیز چنین است و یکی از اهل زمانش او را نقض کرده و او دو مرتبه این مناقض را نقض نوشته به چیزی که از اولی هم سست‌تر است!...

سپس قول به اتحاد را سخیف شمرده و سخنی شعری دانسته است:

«اعلم ان قول القائل ان شیئا مایصیر شیئا آخر لاعلی سبیل الاستحالة من حال الی حال ولاعلی سبیل الترکیب مع شیء آخر لیحدث شیء ثالث بل علی انه شیئا واحداً فصار واحداً، قول شعری و غیرمعقول[3] = بدان که قول به این که چیزی

---

۱. برای بحث راجع به صفات، ابن‌سینا، **النجاة** ۳۶۹-۳۸۳؛ و نیز به **التنبیهات و الاشارات**، نمط چهارم، ۱۰۸-۱۱۰ چاپ تهران.

۲. ابن‌سینا، **النجاة**، ۴۰۱-۴۰۰، چاپ مصر.

۳. ابن‌سینا، **التنبیهات والاشارات**، ۱۳۶، نمط هفتم، چاپ تهران.

بخصوص چیز دیگر شود، نه بر سبیل استحاله و از حالی به حالی دیگر رفتن، و نه بر سبیل ترکیب با چیزی دیگر، تا چیز سومی حادث شود، بلکه بنابراین که آن یک چیز بوده و پس از آن هم یک چیز بماند، قولی است غیرمعقول و شاعرانه.»

* * *

نیز خدا مرید وحی و عالم است و اینجا نیز لازم است اندکی در قول او بحث کنیم چه، قول او در این‌باره با عقیده ارسطو و فارابی، هر دو، تفاوت دارد.

در نظر ارسطو، خدا جز ذات خود را تعقل نمی‌کند، نه اراده‌یی و نه غایتی خارج از وجود او هست، و او را سزاوار چنان است که به جزئیات علم نداشته باشد، زیرا آنها ناقص هستند و علم خدا به امور ناقصه چیزی به کمال او اضافه نمی‌کند. و اگر چنانستی که اشیاء خارجی را تعقل کند لازم می‌آید که ذاتش به آن امور تقوم یابد، و این باطل است. و فارابی نیز در این بحث راه ارسطو را رفته است، و علم خدا را - چنانکه پیش از این بیان کردیم - منحصر به کلیات می‌داند.

اما خدای ابن‌سینا کلیات را ادراک می‌کند، و جزئیات را نیز، از خلال مبادی شامله آن، به نحوی کلی می‌داند تا آنجاکه: «از علم او به اندازه ذره‌یی در آسمانها و زمین دور نمی‌ماند[1]». و مراد او اینست که مبادی ثابت است و معرفت ثابت در ذات او اقتضای تغییر ندارد. پس خدا به جزئیات عالم است زیرا مقدمات و نتایج آنها را می‌داند، چه او به غیب داناست. چنانکه در کتاب شفاء می‌گوید «الواجب الوجود انما یعقل کل شیء علی نحو کلی و مع ذلک لایعزب عنه شیء شخصی و لایعزب عن علمه مثقال ذرة فی السموات والارض. وهذا من العجایب التی یحوج تصورها الی لطف قریحة[2]».

یعنی واجب الوجود همه چیزها را بنحو کلی تعقل می‌کند، و با همه این؛ چیزی شخصی (یا جزئی) از علم او برکنار نمی‌ماند نه در آسمان و نه در زمین.

غزالی در تهافت الفلاسفه، با این که قول شیخ را نزدیک به همین عبارت بیان کرده، با این همه باز قول شیخ را ابطال و خود او را تکفیر کرده و می‌گوید: که این بیان

---

۱. «... لایعزب عنه مثقال ذرة...» (آیه ۳، سوره سبأ، ۳۴).

۲. ابن‌سینا، **الهیات شفاء** فصل ششم، مقاله هشتم، ۵۸۹، چاپ تهران؛ **النجاة**، ۴۰۴، چاپ مصر، (۱۳۳۱)؛ **اشارات**، ۱۳۸، نمط هفتم، چاپ تهران.

کاملا مبهم است و به قول فلاسفه قدیم از جمله ارسطو و فارابی برمی‌گردد[۱].

***

از طرفی، **علم و اراده و حیات هم**، صفاتی نیستند که مقوم ذات او باشند و نیز در ذات او ایجاد کثرت نمی‌کند، چه علم و اراده و قدرت او برمی‌گردد به «عاقل بودن نفس او به کل». و این صفات همگی در او موجود است خواه ایجابی و خواه سلبی، زیرا چون می‌گوییم که او «عقل» و «عاقل» و «معقول» است معنای آن اینست که: وی از عالم مادهٔ ناقص برکنار است، و چون می‌گوییم که او مرید است، مراد اینست که او سرچشمه خیر است که شامل تمام جهان می‌شود[۲].

جز اینکه این نامها بر سبیل مجاز بکار برده می‌شود، زیرا لغات انسانی ما از ادای معانی عاجز است. و به این جهت ما آن نامها را سلبی انتخاب می‌کنیم تا معنای مطلق را به وسیله آنها اداء نماییم و بطوری که مشاهده می‌فرمایید، این صفات همان صفاتی هست که شیخ از فارابی گرفته و بعضی تعالیم ارسطو را در الهیات بدان‌ها منضم کرده، و با تعابیر اهل اعتزال - در باب **بساطت ذات و وحدانیت و نفی کثرت** درهم آمیخته است.

نظام جهان هستی

- بیان کردیم که خدا مبدع عالم و واجب‌الوجود است حال ببینیم ابن‌سینا صدور عالم را از او چگونه بیان می‌کند، ما این بحث بسیار پیچیده و دشوار را به طرز زیر مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱. صدور عالم: در بحثِ صدور عالم و بیان آن، شیخ الفاظ گوناگونی بکار می‌برد مانند: **خلق و جود و ابداع و انبجاس**[۳].

اما روشی که ابن‌سینا در بیان کیفیت صدور عالم از خدا، به آن می‌رسد، تقریبا

---

۱. ←: **تهافت الفلاسفه**، مسأله سیزدهم، ۲۱۵-۲۰۴، چاپ مصر، تصحیح و تحشیه دکتر سلیمان دنیا. در این که آیا رد غزالی درست است یا نه، وارد نمی‌شویم همین اندازه می‌گوییم: ابن رشد این رد را نپذیرفته و قول غزالی را ردکرده و «مشاغبه» خوانده و ابن سینا را از این تهمت‌بری، دانسته است. «... والاصل فی هذا مشاغبة، و معنی المشاغبة: تشبیه علم‌الخالق بِعِلْمِ الانسان...» (**تهافت التهافت**، ۷۰۰-۶۹۴، چاپ دکتر سلیمان دنیا، مصر، ۱۹۶۸).

۲. ابن‌سینا، **الاشارات**، نمط پنجم، چاپ تهران، ۱۱۱-۱۱۸.

۳. انبجس = انفجر، تفجر (قاموس، زیر مادّهٔ «بَجَسَ»)

عین روشی است که فارابی در نظریه «فیض» بدان رفته است. و در حقیقت او هم آنرا از اسکندرانیان گرفته است و خلاصه آن اینست که: «فیض» یا «ابداع» زاییده تعقل و تفکیر است، و این که: از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. منتهی شیخ اساس این مذهب را بر آن قرار داد که میان «ممکن» و «واجب» تمیز دهد، بدین جهت موجودات را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند سپس همو ممکن را هم دو نوع می‌شمارد.

الف: ممکن به ذات و آن چیزی است است که وجود او بالقوه است و به وجود محسوس در نیآمده است.

و اما واجب به غیر، تمام کائنات محسوس است، و ممکن بالذات، تمام چیزهایی است که محتمل الوجود است و هنوز تکون نیافته است.

در اینجا بی‌مناسبت نیست که نظریه فیض ابن‌سینا را نیز بیان کنیم باشد که بعضی تفاصیل اضافی که در نظریه ابونصر فارابی نبود روشن گردد:

خدا عقلی است که‌ذات خویش تعقل می‌کند وتعقل، علت وجود است. واز تعقل خدا درذات خویش معلول اول صادر می‌شود. وچون تعقل ضروری است، صدور معلول اول نیزضروری می‌نماید؛ ونیز چون عقل است، چیزی هم‌که ازاو صادر می‌شود، ناچار عقل است. واین لازمه طبیعت اوست، و چون خداواحد است پس بدیهی است که صادرازاونیز واحد است وازماده، مجرداست چنانکه خود گوید:

«ان اول الموجودات عن العلة الاولی، واحد بالعدد، و ذاته و ماهیته موجودة لافی مادة... المعلول الاول عقل محض لانه صورة لافی مادة، و هو اول العقول المفارقة... = نخستین موجودات که از علت نخستین برمی‌آید، به عدد واحد است. و ذات و ماهیت او، غیر مادی است. معلول نخستین عقل محض است در غیر ماده، و او نخستین عقول مفارق یعنی مجرد از ماده است.»

ابن‌سینا این عقل را **مبدأ اول** می‌نامد و می‌گوید که این عقل اصل کثرت است، و اگر او نبود، در عالم وجود، تعدد پدیدار نمی‌شد. و اما پیدا شدن این تعدد، برگشت آن به اعتبارات گوناگونی است که در عقل اول هست: و آن این است که او خدا را تعقل می‌نماید و بدینوسیله فیض دوام می‌یابد تا **عقل دوم** تولد می‌یابد، و او نیز ذات خویش را به همان روش آن دو [یعنی خدا و عقل اول] تعقل می‌کند؛ که او واجب به غیر است، و به ذات خویش ممکن است و از تعقل او به این که واجب به

غیر است، صورت **فلک محیط** افاضه می‌شود، یا آنچه شیخ آن را «نفس فلک» می‌گوید، و بنوبه خود از تعقل او درباره این که به ذات خویش ممکن است، جرم سماوی افاضه می‌گرد که آن جسم فلک نامیده می‌شود[1].

و حاجت به بیان ندارد که ابن‌سینا عقل را برتر از نفس می‌گیرد، و جسم را در زیر آن قرار می‌دهد، و او به واسطه این هندسه فکری و جهانی، در هر یک از مراتب عقل، مقابل او را در مراتب فیض معین و بیان می‌دارد: از تفکر در ذات واجب، عقل پدید می‌آید، و از تفکر درباره عقل اول نفس افاضه می‌شود و از تفکر نفس درباره وجود ممکن، جسم پدیدار می‌گردد.

و از اینجا برمی‌آید که عقل او مثلثی همچون ابداع است و همانا اصل کثرت است، و همو، در افلاک و در عالم محسوس مبدأ امکان است. و بر این روش این مثلث در زمان **انبجاس**، فیض عقول و نفوس و اجسام را استمرار می‌دهد و پایدار می‌کند، تا در عقل **عاشر فعال** توقف کند، و آن می‌رسد به فلک قمر، و نفسی که او را تحریک می‌کند. و میان عقل اول و دهم: کره کواکب ثابته قرار دارد به ترتیب: زحل، مشتری، مریخ، شمس، زهره، عطارد، و قمر. و از فلک قمر است که صورت و هیولی مایه می‌گیرد، و از آنها عَناصر اربعه پدید می آید، و از آنها عالَم طَبیعت هستی می یابد. پس، همه چیز، به تعقل، از خدا صادر می‌گردد و تعقل نیز به فیض تمام می‌شود. و چون تعقل ضرورتی از ضرورات ذات اوست، بنابر آن فیض نیز ضروری است، و از روی قصد و طبع صادر نشده، بلکه زاده عشق ذاتی خدا به ذات مفکره خویش است.

خدا مبدأ اشیاء است ولیکن بطرف آنها سعی ندارد، زیرا سعی او برای رسیدن به آنها، در وجودش ایجاد نقص می‌کند، چه در این صورت او به غایتی خارج از وجود خویش سعی می‌نماید، و نیز او به صدور این اشیاء اراده نکرده، ولیکن این اشیاء به

---

۱. بعضی گفته‌اند، عقولی که ابن‌سینا از آنها بحث کرده ۹ تااست. ولی ابن‌سینا خود در اول رساله سوم از کتاب **معانی الزیارة** آورده که عقول مفارقه فقط ۸ تاست. اما چون در کتاب اشارات شماره آنها را ده دانسته و این کتاب تقریباً آخرین تصنیف شیخ است، در اقوال دیگر مجال بحث نمی‌ماند.

صورت فیضی آلی از او افاضه شده‌اند. و با این همه خدای ابن‌سینا، عالم را می‌شناسد و عالم شامل رضای اوست، و معرفت و رضاء دو پایه **حب و خیر** است که عوالم بالا را دربر گرفته است.

از اینجا بهتر است عنان صحبت را به دو نقطه اساسی از امور این عالم برگردانیم: که نخستین متعلق به حرکت و ارتباط اجزاء این عالم است؛

دو دیگر: مربوط به ازلیت عالم و حدوث آن.

حرکتِ عالَم

گفتیم که همه اشیاء از واحد صادر می‌شود. ولیکن این واحد عالم را حرکت نمی‌دهد و همانا نفس است که آنرا سیر می‌دهد. چه از عقل مفارق اول، نفس کلی کَوْن افاضه می‌شود، و نفوس عقول دیگر به همین ترتیب افاضه می‌شود همچنانکه از عقل عاشر فعال، نفوس جزیی واقع در زیر عالم قمر افاضه می‌گردد.

و چون ابن‌سینا دو عالم متضاد وضع می‌کند که همانا **عالم عقول سماوی و عالم کون و فساد** یا عالم تحت قمر باشد، در واقع شکی نمی‌ماند که او نیز به طریقه «فارابی» می‌خواهد از عالم یک وحدت «هم‌آهنگ در حال حرکت» و «متکامل النظام» ترسیم نماید.

افلاک حرکت می‌کنند، ولی حرکات آنها ناشی از عقول نیست، زیرا عقول از ماده مجرد و مفارق‌اند، بلکه این حرکت نتیجه نفوس است و نیز حرکات آنها طبیعی و قسری نیست بلکه آنها در حرکاتشان به سوی غایتی توجه دارند. و غایت هر موجودی رسیدن به کمال ذات خودش است. حرکت این افلاک مستدیر است، زیرا این نوع حرکت کاملترین انواع حرکت است، و کمال این حرکت مربوط به اینست که: هر نقطه از نِقاط دایره از وسط دایره، از نظر بعد، هر طور که بگردد مساوی است و بدینوسیله هر جزیی از افلاک شعور می‌یابد به این که او جزئی است مکمل برای کل، که باکل یکی است. و حرکت افلاک متفاوت است، زیرا هر یک از آنها را غایتی است که مخصوص اوست و آن کمال ذاتی اوست. و چون کمال ذاتی در هر جزء آنها جزیی از کمال شامل باشد، معلوم می‌گردد که این حرکات با وجود تفاوت آنها، هماهنگ و ملایم با نظام کونی است، و بدینسان است که کمال فردی به ذات خویش، جزء لاینفکی از کمال اشمل [شامل‌تر] می‌شود.

و عقول هم جهت کمال ذات خود، در حرکت‌اند، و آنکه در مرتبه پایین قرار دارد

شائق رسیدن به مقام بالاست، جز این که فقط در ذات خویش تفکر می‌کنند. و نیز به اجسام افلاک اتصال و پیوستگی ندارند، و از اینجاست که خود آنها را حرکت نمی‌دهند، بلکه اینکار را به وسیله نفوس انجام می‌دهند و به یاری «مهر» و «کین».

اما مساعدت عقول به عقل‌فعال‌جهت‌تنظیم عالم ماتحت قمروجهان‌کون و فساد را، یک عده **علل آلی** برعهده دارند که در اکمال نظام عمومی به سهم خود می‌کوشند[1].

این علل نیز، افلاک را بالمباشره و به نفس خود حرکت نمی‌دهند، و افلاک هم، خودْ عالم ما را حرکت نمی‌دهند بلکه آنرا با تدبیر خود و به آنچه موافق و ملایم با **ناموس کلی** است سیر می‌دهند، و هم این تدبیر است که علت وجود آنهاست.

آری عالم‌کون و فساد، و ماده ناقص وکثرت فاسد را چه رسد که با این افلاک دائم و بدین انسجام و استواری پهلو بزند و یا در کار آنها مشارکت کند؟

بلی فقط این افلاک برای رسانیدن ذات خود به وجه‌اتم با جهان تحت قمر مشارکت می‌کند تا آنچه از افراد و انواع و اجناس دارد به فعلیت برساند.

و واقع این است که تنها افراد است که تحول و تبدل می‌یابند، اما انواع، ثابتند. و چون انسان به این انواع آگاهی یافت و به اینکه عقل او جوهری ممیز است بدانجا می‌رسد که کمال انسان بر آن قائم و استوار است و بدانجا می‌رسد که با عقل فعال و سایر عقول در وحدت نظام عمومی عالم مشارکت نماید.

مسأله شر

در این بحث ابن‌سینا به نظریه **فارابی** می‌رسد و آن اینست که **وجود شر در این عالم عارضی است.** و بنظر او شر، ناتوانی یا نادانی یا حرمان نیست، فقط الم است و این الم نیز در واقع بسان جوشی است که در چهره خیر برآمده است! و لذا آنرا مانع از رسیدن به خیر می‌داند. و چون غایت واپسین انسان، رسیدن به کمال خویش است؛ پس رسیدن به کمال، خود «خیر» است.

به نظر ابن‌سینا از رسیدن به این کمال ذاتی، شری بوجود می‌آید، ولی نه چنانکه از رسیدن به مبدأ کمال، آدمی را باز دارد. و هر آینه اگر نسبت علاقه‌ها در میان جزئیات نبود، البته شری هم وجود نداشت. و آنچه منشاء این شر است، به نظر

---

۱. این علل آلی را، دیگران - از جمله طماس آکوئینی - از فلسفه ابن‌سینا استنباط کرده‌اند - اما خود ابن‌سینا از آنها به **ملائکه** تعبیر می‌نماید تا با مفهوم دینی آنها نزدیک باشد.

ابن‌سینا همانا **ماده** است، زیرا اوست که **امکان** را متمثل می‌نماید، و نیز برای آنکه هموست که به نوعی اخص سرچشمه **کثرت** است، و بالتالی **کثرت هم مبدأ متناقضات** است و سرمایه خلل و زشتها و زشتی‌ها و بدها و بدیها!...

و این به همت انسان وابسته است که این ماده را به نیروی عقل، به ماوراء فوارقِ کثرت و نقش امکان بیندازد. و اگر این حالت چیرگی و توان غالبیت در او نباشد، هیچ خیری در جهان **زیرماه** رخ نشان نمی‌دهد و باز بر انسان است که این طاقت راکسب کند.

با همهٔ این تفاصیل، باز ابن‌سینا می‌گوید: که چون عالم **کون و فساد** به تبع تدبیر عقل فعال انتظام می‌یابد و عقل نیز خیر است، در نتیجه شر هم عرضی از اعراض خیر است[1].

حاصل آنکه، در طبیعت، خیر بر نظام استوار است، و نظام، قائم به رسیدن فرد است به کمال خویش، و رسیدن به کمال هم، وابسته به ادراک آنچه برتر و بلندتر است، می‌باشد.

و در این راه، انسان را قوه‌یی ذاتی بخشیده‌اند، که از طبیعت عقل است تا بدانچه برتر است برسد، و به یاری عقل فعال و با بال **حدس و اشراق** که وراء طور شریعت است، با تحویل آنچه در او بالقوه است به فعل، **خیر** شود و نیکو گردد[2].

عالم، قدیم حادث است.

فلسفه می‌گوید که: عالم ازلی است و بدایت زمانی ندارد، و ارسطو در بحث مذکور به همین عقیده بود و به دوامر ازلی که «صورت» و «هیولی» باشد، رسیده بود.

---

۱. باید گفت: «آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد!» شیخ این معنی را در **دانشنامه علائی** (۱۶۰، دکتر معین) روشن تر بیان کرده است «... این شرها [که در عالَم هست] بر کمترین روی افتد و بیشتر خیرها غالب بوَنَد. چنانکه بیشترین کس تندرست بُوَنْد و اگر بیمار بوَدَ بیشترین آن بُوَد که به کمترین وقت بیمار بوَدَ. و هر شخصی چندانکه بتوانَدَ باقی ماندن بمانَدَ و نوع ها و آبادانی پیوسته باقی بوَدَ...».

۲. بی‌مناسبت نیست بگوییم که: نظریه قائل به این که شر دارای وجود عارضی و سلبی است و این که نقصی است به صورت کمال، از ارسطوست که حکمای اسکندرانی ازو گرفته‌اند، پس از آن آباء کلیسا، آنرا معتمد خود دانسته‌اند و به واسطه اوگوستین St. Augustine (درگذشته ۴۳۰ م) اساس دفاع از مبدأ وحدانیت و عدالت الهی شده است. (برتراندراسل، **تاریخ فلسفه مغرب**، History of Western Philosophy ۷-۳۵۵، چاپ دهم، لندن).

و اما در دیانت، عالم حادث است، و خدا آنرا از عدم بوجود آورده است. و قول به دوگانگی مذکور شرک است، همچنانکه با پذیرفتن این امر که عالم از «لاشیء» بوجود آمده، **مبدأ سببیت** مختل می‌شود.

صاحبنظران هم در این مبحث به بن‌بست غریبی برخورده‌اند، عده‌یی چون **الکندی** به راه دین رفته و گفته‌اند که: خدا عالم را به **ابداع یا احداث** ازعدم بوجود آورده است.

فارابی برخلاف او گفته است که: عالم ابتداء از یک هیولای معنوی ازلی موجود گشته و سپس به صورت پیوسته، و آنگاه از وجود بالقوه به وجود بالفعل درآمده است.

پس از این بحث‌ها، ابن‌سینا آمد و بر این رفت که: ابداع، به ذات خود، همان انتقال - از ممکن به واجب یا از قوه به فعل - است، جز اینکه این انتقال را نه صورت به تنهایی انجام داده و نه ماده، بلکه این امر به وسیله علتی انجام گرفته که از ماده و صورت خارج است، و او همان، واجب‌الوجود یا «واهب‌الصور» است.

و بنابرانی، اول کوشیده تا معنی **قدیم** و معنی **حادث** را تحدید و تعریف کند، تا از آن مقدمات به این نتیجه برسد، که میان فلسفه و دین توفیق دهد، و این است حاصل استدلال او:

قدیم به دو معنی است: قدیم به اعتبار ذات، و قدیم به اعتبار زمان.

قدیم بالذات که: علت ذات خود است، و علتی خارج از خود او، او را ایجاد نکرده و این اعتبار جز بر خدا که واجب بالذات است صدق نتواند کرد.

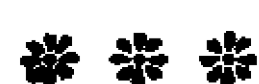
قدیم بالزمان

چیزی است که در زمان او را آغاز و بدایتی نیست، یعنی زمان در وجود بر او سابق نیست، جز این که نیازمند به علتی خارج از خودش است که او را ایجاد نماید، چه او خود علت وجود خود نیست، و او به ذات خویش ایجاد نمی‌شود، و این اعتبار به تمام عالم صادق می‌آید، زیرا عالم خود علت ذات خود نیست ولیکن زماناً بدایتی ندارد.

و بنابر این می‌گوییم، عالم به اعتبار زمان **قدیم** است، زیرا زماناً بدایتی و آغازی ندارد و می‌گوییم **محدث** است به اعتبار علت، زیرا خداست که آن را ابداع کرده

است و از این نظر بود که گفتیم، عالم، قدیم حادث است[1].

و ابن‌سینا این چنین می‌تواند بین دین -که عالم را حادث می‌داند - و بین فلسفه -که عالم را ازلی و قدیم می‌داند - توفیق دهد، به نحوی که پس از او نیز فیلسوفان همین راه بپیمایند.



صورت و ماده، ماهیت و وجود.

- بحث در صورت و ماده از نظریه فیض بر کنار نیست، و در واقع دنباله و تتمه آنست. و اگر فیض الهی، به سبب امتناع از آمیزش با عالم کون و فساد در عقل فعال توقف نماید - در حالی که تمام عالم ما از فیضان ماده و صورت که خود از عقل فعال موجود گشته، و از اجتماع آنها، اسطقساتی که موجودات زمینی از آنها تکوین یافته، و پدیدار آمده‌اند، از انسان و حیوان و نبات و جماد - اساس هستی همه آنها درهم فرو می‌ریزد.

ابن‌سینا نیز همچون **صاحب مشائیان**[2]، بر این رفته است که هرچه در عالم هست از ماده و صورت، تألیف یافته، و هرگاه که وجود صورتِ بالفعلی اعتبار کرده، بیان می‌دارد که ماده بالقوه‌یی موجود است چه آن هیچ وقت بالفعل یافت نمی‌شود مگر پس از آنکه با صورت اتحاد پیدا کند.

سپس در علاقه ماده به صورت بحث می‌کند و می‌پرسد که: آیا این علاقه، علاقه علت و معلول است؟ و خود جواب می‌دهد که: صحیح نیست که ماده را علت صورت بگیریم، چه او به واسطه صورت است که وجود بالفعل می‌یابد. سپس استنتاج می‌نماید که صورت با ماده موجود است ولیکن از او وجود نمی‌یابد[3].

بنابراین ابن‌سینا باز می‌پرسد: آیا ممکن است که صورت علت ماده شود؟ و خود جواب می‌دهد: نه.

او می‌گوید:

صورت دو قسم است: صورت **مفارق از ماده** و صورت **ملازم با ماده**. اما اولی،

---

۱. اما ابن رشد گفته است: معنای خلق، اخراج هیولی از وجود معنوی اوست به وجود محسوس خارجی آن به وسیله اتصالش به صورت. و ما وقتی می‌گوییم: خدا عالم را آفرید، معنایش اینست که: او ماده را از قوه به فعل آورد، و این همان گفتار **فارابی** است.

۲. مراد ارسطوست و شیخ آن را در **اشارات** بکار برده است (چاپ تهران، نمط هشتم، ۱۲۶).

۳. برای اطلاع بیشتر، ←: ابن‌سینا، **الهیات شفاء**، ۸-۲۳۵، چاپ تهران (۱۳۰۳ هـ. ش.).

بنحویست که صورت او را ترک می‌کند و ماده بعد از او باقی می‌ماند، و بنابراین این نوع صورت علت ماده نیست،

اما در دومی: ابن‌سینا بطور وضوح، به خلاف ارسطو، صورت را بر هیولی مقدم می‌شمارد و وجود ثالثی را اعتبار می‌نماید که میان صورت و ماده جمع می‌کند به تعبیر او این جامع **واهب الصور** یا بخشنده صورتها نامیده می‌شود و به نظر او، عقول مفارقه و عقل فعال به نوعی خاص - حامل «رسم صور عالم پایین» هستند، و حرکات سماوی نیز در این کار با آنها اشتراک می‌کنند تا ماده را به پذیرش این صور آماده سازند؛ و به این ترتیب این امور در موجودات زمینی مرتسم می‌شوند.

و چون صورت، حقیقت و وسیله تحدید و کمال نوع شیء و ماهیت او باشد، پس فرق میان ماهیت و وجود شیء چیست؟ و علاقه آن به وجود چگونه است؟ چون ابن‌سینا می‌خواهد این علاقه را ظاهر کند،

موجودات را به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱. موجودات عالم طبیعت: که وجود و ماهیت آنها متعلق به ماده است.

۲. موجودات مجرده: که وجودشان متعلق به ماده است ولیکن ماهیتشان متعلق به ماده نیست، همچنان که در مثلث چنین است.

۳. واجب الوجود: که نه وجودش و نه ماهیتش به ماده پیوستگی دارد.

و از این بیان فرقی راکه در میان ماهیت و وجود قائل است، آشکار می‌دارد: یعنی تمام موجوداتی که واجب به غیر هستند در آنها ماهیت با وجود اختلاف دارد، و تنها خداست که وجود او عین ماهیت اوست.[1]

در واقع ابن سینا به مذهب افلاطون رفته است که می‌گوید: وجود بر سه نوع است:

وجود ناقص، که متصل به ماده است و حاجب نور و حق؛ و وجود عقلی، که ذهن انسان او را از تمام لواحق حسی تجرید می‌کند؛ و وجود اکمل، که مقام او در عقل فعال و دیگر عقول مفارقه است.

این چنین است که عالم از ماده به صورت، به افلاک و سپس به نفوس سماوی و سرانجام به عقول مفارقه انتظام می‌یابد، که در رأس آن واجب‌الوجود قرار دارد، ولیکن چگونه آغاز این وجود به انجام آن می‌پیوندد؟ در حالی که ابن‌سینا هستی را

---

۱. وَ الحقُّ ما هيّتُهُ إِنّيّتُهُ   إِذْ مُقتضِی ٱلعُرُوضِ مَعْلُولِيّتُهُ (سبزواری، منظومه، ۲۲۴).

به دو قسم متناقض تقسیم کرده است: عالم افلاک کامل، و عالم ماده ناقص؟
جواب آن است که ابن‌سینا **نفس انسان کامل را واسطة العقد** [= رشته پیوستگی] این دو عالم می‌شمارد و می‌گوید:
تنها اوست که می‌تواند از عالم زمینی ارتقاء بیابد و به عالم کمال برسد آری اوست که تنها به این اتصال قادر است و لذا بحثی خاص در آن می‌کند که آن را خلاصه‌وار بیان می‌کنیم:

نظریه نفس.

فلسفه به نفس توجه مخصوص دارد، زیرا نفس محل ادراک و سرچشمه فکر است، و دیانت بدان توجه دارد زیرا نفس مقر ایمان است. و شکی نیست که قضیه نفس از مهم‌ترین قضایای فلسفی است، و از اینجاست که ابن‌سینا درباره آن بحثی مستوفی انجام داده و اهتمام بلیغ بکار برده است، به طوریکه در بحث خود تمام مطالب گذشتگان را نقل کرده، و گفتارهای افلاطون و ارسطو و افلوطین و فارابی را بازگفته حتی اقوال پزشکان را، آنچه راجع به وجود و ماهیت و خلود آن است یاد کرده و درکتاب نجات نیز بحث مفصلی،که خلاصه بحث او درکتاب شفاست، ایراد کرده است[1].

و بی‌گمان این مبحث یکی از عالیترین مباحثی است که شیخ کمال اندیشه و مهارت خود را در حکمت در آن بمنصه ظهور نشانیده است چه آراء و تجارب طبی را در این راه، با روش تحلیلی ارسطویی درآمیخته و چاشنی دین و غیب و ذوق، بلکه عرفان نیز برآن زده، و در واقع نفس انسانی را اساس تمام ارتقاآت هستی قرار داده، و به واسطه آن فناء را به بقاء پیوند داده است.

تعریف نفس

- نفس، به تعریف شیخ، کمال اول جسم طبیعی آلی است[2]. و به وسیله همو

---

۱. ابن‌سینا، **النجاة**، ۲۷۴-۲۵۶، از مقاله ششم، و نیز از صفحهٔ ۳۰۰ همین مقاله ببعد. - در کتاب **قانون** هم، قوای نفس را به طریقه اطبا و اتصال آن را به جسم بیان کرده، و بحثی که در کتاب اشارات کرده نیز، جالب است.

۲. **نجاة**، ۲۵۸. و در رساله نفس گوید:
«حد نفس آنست که او کمال اولست مرجسم طبیعی آلی را» [اعنی که آن جسم طبیعی، آلت باشد در افعال خاص، که از او پدید آید]. (رساله نفس، تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا، ۵۳،

کمالات اولیه در صدور افعال از اجسام و حصول ادراک، ممکن می‌شود. و اجسام طبیعی، در حس و حرکت مختلف الافعال و در ادراک متفاوتند و به سبب آن، مظاهر این نفس هم در نبات و حیوان و انسان، اختلاف می‌یابد، ولیکن این مظاهر مختلف به هیچ وجه، تشکیل کثرت نمی‌دهند، و آنها فقط افاعیل متنوعی است که از قوه واحدی که غیر متجزی است صادر می‌گردد[1].

و نیز نفس صورت جسم است و قوت و کمال اوست و بوجود نمی‌آید مگر وقتی که جسم برای وجود یافتن آماده گردد، ولیکن جاودانی است و با فناء جسم، فانی نمی‌شود.

حدوث نفس

- نفس صورت جسد است. و در پیش گفتیم که صورت از عقل فعال و «واهب الصور»، افاضه نمی‌گردد، مگر وقتی که مادهٔ جسد، به سبب عمل عامل افلاک و الفت عناصر با هم، به نحوی مخصوص، به قبول آن آماده گردد.

اثبات وجود آن.

ابن‌سینا نخستین فیلسوف نیست که در اثبات وجود نفس، بحث کرده باشد، ولی با وجود این، پیش از سابقان، دلایل عدیده برای اثبات آن بیان داشته است که در فکر مردم سده‌های میانه نیز به نحوی بارز اثر داشته است. روشن‌ترین دلایلی که ابن‌سینا در این راه برشمرده چهار دلیل است:

۱. **دلیل حدس.** ابن‌سینا می‌گوید: هرگاه، به نفس خود رجوع کنی و به درون خویش توجه نمایی، درمی‌یابی که از وجود ذات خویش غافل نیستی. حتی خفته در خواب و مست در مستی‌اش، از ذات خود، غافل نیستند، سپس اضافه می‌کند: که هرگاه، متوجه ذات خود شوی در می‌یابی که «از تمام چیزها غافل گشته‌ای مگر از ثبات و وجود آن!»

بیگمان این ادراک داخلی، و پی بردن بیواسطه آدمی به ذات خویش، در واقع نخستین و روشن‌ترین ادراکات است، یعنی این ادراک، بی‌واسطه حواس تمام نمی‌پذیرد.

چاپ دکتر موسی عمید)

۱. حاجی سبزواری گوید: النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی، و «فعلها» ای فعل القوی «فی فعله» ای فعل النفس... (منظومه، ۳۰۹، چاپ ناصری).

- بطوری که در ادراک ما از عالم محسوسات امر بدین منوال است - و این ادراکی است که نیازمند دلیل نیست، چه بدیهی و واضح و بی‌واسطه است.

از طرفی این ادراک از هر ادراک دیگری، که به واسطه است، استوارتر و ثابت‌تر است، زیرا این نوع از ادراک نیازمند به اقامهٔ برهان نیست، وانگهی معرفت حدسی تمام‌تر از معرفت عقلی است، زیراکه عقل به واسطه حس ادراک می‌نماید، و حال آنکه ادراک حدس بی‌واسطه و واضح است.

و در جای دیگر می‌گوید: «انسان وقتی هم که در امری از امور منهمک[1] باشد و مشغول، باز از ذات خویش آگاه است، تا به جایی که می‌گوید: این کار یا آن کار را من انجام دادم.

و در مانند این حالت، از جملگی اعضاء بدنش غافل می‌باشد. پس نفس انسان مغایر بدن اوست.

و بنابراین نفس موجود است، بدلیل این آگاهی که پیوسته به ذات خویش دارد، و ادراک **من** بدیهی و بی‌واسطه است، و محتاج تَدَرُّج و پیشرفت از مقدمات به نتایج نیست. و همانا نتیجه قوهٔ حدس داخلی است. و چون هویت انسان قائم بر ادراک او از ذات خویش است، پس این ادراک به حدس، دلیل نخستین بر وجود نفس است.

و از جمله ابتکارهای او در این مبحث، مثلی است که ذکر کرده، تا اثبات کند که ادراک **من** بواسطهٔ جسد نیست، بلکه بواسطه قوه‌یی است که مغایر جسد است، بعضی از اهل نظر آنرا برهان **آدمی پرنده**[2] یا معلق در فضاء نامیده است. [گفته‌اند این برهان را اوگوستین نیز بکار برده و آنرا از حکیمان اسکندرانی گرفته است].

می‌گوید: «فرض کُنیم که یکی از ما توهم کند که یک مرتبه خلق شده و کامل خلق شده، ولیکن دیدگان او از مشاهده امور خارجی محجوب است یا در هوا و یا خلاء آفریده شده و به هیچ وجه فشار هوا صدمه‌یی به او نمی‌رساند تا آنرا احساس نماید. و اعضایش از هم جدا باشد و تلاقی و تماس نداشته باشد. آنگاه تأمل نماید که آیا وجود ذات خود را اثبات می‌تواند کرد؟ شکی نمی‌توان کرد که ذات خود را موجود خواهد دانست ولیکن با آن استدلال وجود بعضی از اعضاء داخلی و یا خارجی و یا قلب و دماغ را اثبات نمی‌کند و طول و عرض و عمق اعضاء را در نمی‌یابد و اثبات

---

۱. مُنْهَمِک = فرو رفته؛ مشغول.

2. Flying man.

نمی‌کند، بلکه تنها ذات خویش را اثبات می‌کند».

ابن‌سینا با این مثال تجریدی می‌خواهد انسان را از این عالم محسوس که در آن است، و به نسبت با آن در می‌یابد که موجود است، جدا نماید و او را از حواسی که او را به عالم خارجی ارتباط می‌دهد، تجرید و جدا کند و تمام علاقه‌های او را از این عالم برکند و با این تجرید، او را از اعتبارات زمان و مکان و حس و حرکت، مجرد کند، و از این همه نتیجه می‌گیرد که آنکس که قوای عقلی و جسمی او کامل شد، وقتی که از تمام محسوسات ببرد و یا غافل گردد، شکی نیست که او موجود است و ادراک او از وجودش بواسطه جسدی که از آن مجرد شده، نیست بلکه به قوتی است که مغایر جسد است، و این قوت، همان نفس است[1].

۲. دلیل وحدت. احوال مزاج انسانی متنوع و متباین و پر از متناقضات است، و در حین تناقض و تباین خواستار جدایی و انقسام است، و از اینجا خللی در نظام کیهانی راه می‌یابد، و مادام که کار بر این منوال است، از وجود قوه‌یی که متنافرات را به هم نزدیک کند چاره‌یی نیست، تا این خلل را مانع گردد، و این احوال متباین را در وجود تن با وحدتی منسجم و منظم با هم ارتباط دهد، و آن همانا نفس است.

۳. دلیل تذکر و استمرار. در حال حاضر، مرد احوال گذشته عمر خود را بیاد می‌آورد. در حالی که هیأت جسد او تغییر کرده و علیرغم این تغییر، همواره می‌داند و می‌فهمد که او وجود دارد. و اگر غذا از او بازگیرند، و چهار یک بدنش هم تحلیل برود و در طول بیست سال تمام اجزاء بدنش تَبَدُّل یابد و دگرگون شود، در تمام این مدت، پیوسته عالم است به این که: او، هموست. پس در انسان نیرویی است غیرجسد، که اعمال او را حفظ می‌کند، بنحوی که گذشته را به حال پیوند می‌دهد، و می‌داند که حال، استمرار ماضی است؛ به ذاتی واحد و هستیی واحد. و این نیست مگر مدد قوه‌یی که این امور پراگنده و مختلف را - خواه در خواب و خواه در بیداری و خواه در مستی و خواه در هشیاری - جمع می‌نماید، و همانا این قوه متذکره که میان ماضی و حال جمع می‌کند، همان «نفس» است[2].

---

۱. نگارنده نمی‌خواهد، دعوی کند که آنچه شیخ در مورد اثبات نفس گفته، همانست که دکارت فیلسوف بزرگ فرانسوی (درگذشته ۱۶۵۰ م) گفته، ولی متأملان خود شباهت غریب میان دو استدلال را در می‌یابند.

۲. در عصر جدید این روش استمرار نفس را هانری برگسن فرانسوی (درگذشته ۱۹۴۱ م) به

۴. دلیلِ حرکت و ادراک. ابن سینا، در این مورد می‌خواهد که از خلال مباحث ارسطو، درباره طبیعت و نفس، دلیلی بر وجود نفس استخراج نماید.

معلم اول ثابت کرده بود که موجودات زنده - از سایر موجودات - به دو وجه تمیز داده می‌شوند، و آن: حس و حرکت است و برای ابن‌سینا هم روشن بود که در موجودات متحرک، خصوصیتی است که در موجودات غیرمتحرک نیست، و نیز می‌دانست که موجودات مدرک قوه‌یی زائد بر آنچه موجودات غیرمدرک دارند، دارا هستند. و او این تمیز را اساس و پایه دلیل خود قرار داد، و استدلالی کرد که حاصلش اینست:

حرکت دو قسم است: قسری و غیرقسری، حرکت قسری در شیء از مؤثری خارجی حادث می‌گردد، و بنابراین وجود یک قوه ذاتی و محرک را واجب نمی‌شمارد، و از نوع این حرکت، دلیلی بر وجود نفس اقامه نمی‌توان کرد.

اما حرکت غیرقسری، آن هم به نفس خویش به دو قسم تقسیم می‌شود: یک نوع همان است که در نظام طبیعت جاری است مانند: افتادن سنگ از بلندی، و آنچه از این نوع است -که وجود یک قوه داخلی محرک را لازم نمی‌آورد؛ ولی یک نوع آن، مخالف نظام طبیعت است، مانند پرواز پرنده و راه رفتن انسان، پس ناچار و بدون شک این حرکت مخالف با طبیعت و نیازمند به قوه محرکی است که زائد بر جسم است. و این قوه محرک همان **نفس** است.

- و درباره ادراک می‌گوید: بعضی از موجودات از بعض دیگر در این قوه فرق و امتیاز دارند، و بناچار این موجودات مدرک شامل قوه‌یی زائد هستند که زمانی موافق طبیعت و زمانی مخالف آن عمل می‌کنند، این قوه زائد و اراده کننده، همان «نفس» است.

قوای نفس. - اگر مصدر حرکت و ادراک، نفس است پس آن قوایی که این حرکت‌ها از آنها صادر می‌گردد کدامند؟

ابن‌سینا می‌گوید: این افعال از سه قوه صادر می‌شود که عبارتست از: **قوه نباتیه، قوه حیوانیه، قوه انسانیه** و آنها را **نفس** هم می‌نامد و به وجهِ زیر تقسیم می‌کند:

نحوی بارز شرح داده و از اهم مباحث فلسفه اوست. **تاریخ فلسفه مغرب**، برتراندراسل ۷۶۲-۷۵۹، چاپ دهم، لندن؛ و **سیرحکمت در اروپا**، نگارش مرحوم فروغی، ۳/۲۹۰-۲۸۷، چاپ اول، ۱۳۲۰ هـ. ش.).

۱. **نفس نباتی،** و آن «کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که، زاده می‌شود و پرورش می‌یابد و تغذیه می‌کند». و آن نفسی است که نوع نبات را تکمیل می‌کند. این نفس برای تکمیل نوع نبات سه قوه دارد، الف: **قوه غاذیه،** و کار آن اینست که اجسامی دیگر را، همانند جسمی که خود دارد، بکند، و بدل مایتحلل قرار دهد.

ب: **قوه منمیه** آن قوه‌یی است که جسم را در طول و عرض و عمق، می‌افزاید تا در نمو و رشد به کمال خود برسد.

ج: **قوه مولده** و کار او اینست که: جزیی از جسم راکه بالقوه شبیه اوست بگیرد و در این جزء اجسام دیگری منتشر و پراگنده ساخته آن را بالفعل شبیه جسم اول نماید[1].

۲. **نفس حیوانی** و آن «کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که جزئیات را ادراک می‌کند و بالاراده متحرک است.» - این نفس، بواسطه حواس ادراک می‌کند و به حرکت غیرقسری متحرک می‌گردد. و انسان و حیوان در این قوه شریکند.

سپس ابن‌سینا درباره هر یک از دو قوه محرکه و مدرکه جداگانه بحث می‌کند:

اما **محرکه**: یا باعثه است یا فاعله.

باعثه: قوتیست نزوعی و شوقی، که هرگاه در مخیله ارتسام یابد، آنرا به جستن چیزی یا به فرار از چیزی، تحریک می‌نماید. مانند حرکت برای طلب لذت، و فرار از امر ناخوشایند و زیان‌آور.

فاعله: قوتیست که در اعصاب و اوتار منبعث می‌شود، و اوتار و رباطات را جذب می‌کند و آنها را یا متشنج می‌سازد و یا سست می‌گرداند و یا این که آنرا مدد می‌رساند و متوجه امری می‌کند.

* * *

مدرکه نیز به دو قوه تقسیم می‌شود: قوه‌یی که از خارج ادراک می‌کند، و قوه‌یی که از داخل ادراک می‌کند.

ادراک خارجی به واسطه حواس پنجگانه ممکن می‌گردد که عبارتست از: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، پساوایی؛ و قوای مدرکه باطنی، بعضی از آنها **صور محسوسات** را ادراک می‌کنند، و بعضی **معانی محسوسات** را.

---

۱. ابن سینا، **نجات**، قسم طبیعیات، ۲۵۸، چاپ مصر، سال ۱۳۳۱.

و فرق میان این و آن اینست که **صورت** چیزی است که در ادراک آن، حس ظاهر با حس باطنی اشتراک دارد چه اول حس ادراک می‌نماید، سپس آنرا بـه نـفس می‌رساند. و معنی، امری است که نفس آنرا از **محسوس** در می‌یابد بدون آنکه حواس ظاهر با حسِّ باطنی اشتراک داشته باشد، چه اول حس ادراک می‌نماید، سپس آنرا به نفس می رساند. و این ادراک باطنی بوسیلهٔ پنج قوه تمام می شود، و آنها عبارتند از:

۱. **حس مشترک** و آن قوه‌یی است که صور منطبعه در حواس پنجگانه را جمع می‌کند. و ابن‌سینا جای آنرا قسمت پیشین تجویف اول دماغ قرار داده است[1].

۲. **مصوره** که آنچه را حس مشترک از صور حواس جزئیه پذیرفته، نگاهداری می‌کند، و این صور بعد از غیبت محسوسات در آن باقی می‌مانند، و آن در واپسین تجویف اول دماغ قرار دارد.

۳. **متخیله** وکار آن اینست که به اختیار میان آنچه در مصوره پدیدار آمده تألیف یا تفصیل نماید. این قوه را - در حیوان **متخیله** گویند و در انسان **مفکره** - و مرکز آن در قسمت جلوی تجویف میانینِ دماغ است.

۴. **وهم** و آن قوه‌یی است که معانی غیرمحسوس در جزئیات را ادراک می‌کند، و از این قبیل است محبتی که بر طفل ابراز می‌شود، و یا اینکه گوسفند با دیدن گرگ فرار می‌کند. و جای آن در قسمت آخر تجویف میانینِ دماغ است.

۵. **حافظه یا ذاکره** قوه‌یی است که هر چه قوه وهم از معانی، ادراک می‌کند آنها را حفظ می‌نماید و مرکز آن تجویف مؤخر دماغ است.

از این بحث واضح می‌گردد که ابن‌سینا ارتباط قوای حیوانی را به جسد مورد بحث قرار می‌دهد، و این روش تجربی او را بدانجا می‌برد که قوای نفس را در دماغ مرکزیت بدهد[2].

ولیکن این امر فقط محدود و مقصود است به قوایی که میان انسان و حیوان مشترک است، وآنگهی مرکزیت دادن این قوی در دماغ بر هیچگونه دلیل ثابت

---

۱. نجاة، قسم طبیعیات، ۲۵۸ چاپ مصر ۱۳۳۱ هـ. ق.

۲. همین روشن بینی‌های علمی است که برتراند راسل فیلسوف نامدار زمان ما ابن‌سینا را از فیلسوفان تجربی مذهب بشمار می‌آورد (تاریخ فلسفه مغرب، ۳۸۳، چاپ دهم لندن).

استوار نیست[۱].

باقی می‌ماند این مطلب که نظر شیخ را دربارهٔ بالاترین قوای مذکور - یعنی نفس انسان - بیان کنیم:

۳. نفس انسانی «و آن کمال اول جسم آلی طبیعی است از آن جهت که افعال مخصوصی به اختیار فکری و به استنباط عقل انجام می‌دهد، و از آن جهت که امور کلی را ادراک می‌کند»[۲].

و آن بنظر ابن‌سینا دو قسم است: عامله و عالمه، و هر یک از این دو به اشتراک اسمی **عقل** نامیده می‌شود.

- **اما قوهٔ عامله**، بدن را در افعال و اعمال جزیی و کارهای شخصی تحریک می‌کند، و در این کار متخیله و متوهمه را به خدمت می‌گیرد، تا تدابیری استنباط کند؛ مانندِ استنباطات او در صناعت‌های انسانی، و نیز آرائی ابداع می‌نماید، مانند وضع مبادی خیر و شر، یا به واسطهٔ آن انفعالی از خنده وگریه و خجلت ایجاد می‌گردد و شایسته چنان است که این قوه را بر سایر قوای بدن تسلط باشد تا ایجاد اخلاق فاضله در فرد امکان‌پذیر شود.

اما قوه عالمه، حقایق کلی را از موجودات مادی تجرید می‌کند، و از اینجاست که آن را قوه «نظری» نامیده‌اند. و این قوه را سه مرتبه است: قوه‌یی **مطلق** یا «هیولانی» و آن امکان اکتساب فعل است، و معروف به عقل **هیولانی** است، مانند قدرت کودک برای نوشتن، که قابلیتی است پنهان در وجود او.

و قوه‌یی **ممکن**، که عبارت از استعدادی است برای تحقیق فعل، نظیر کودکی که دوات و قلم و حروف ساده را می‌شناسد، و پیوسته او را ممکن است که فعل کتابت را بدون واسطه فراگیرد، و این قوه مقابل **عقل بالملکه** است که بدیهیات را حفظ

---

۱. حقیقت اینست که بحثهای مذکور ناقص بوده و در طول سده‌ها همچنان میان عالمان مورد بحث قرار گرفته است تا اینکه در اوایل جنگ جهانیِ اول و بعد از آن مباحثی تجربی و اختباری در این مسائل پیش کشیده شد و اطباء و علمای نفس، بعنوان موضوعی جداگانه این علم شریف را مورد عنایت و توجه و پژوهش قرار دادند که امروز به صورت علمی برومند درآمده است. از مهمترین کسانی که در این کار دامن همت به کمر خدمت بربست. ریبوی فرانسوی و پیرژانه بودند که به صورت جالبی در «امراض ذاکره» مطالعه و پژوهش آغاز کردند. رش به:
Zilboorg, G. and Henry, G. W, A History of Medical Psychology, New York, 1941, PP. 219-311.

۲. ابن‌سینا، نجاة، قسم طبیعیات، ۲۵۸.

می‌کند.

و قوه‌یی **کمالیه**، و آن **عقل بالفعل** است، که پس از فرا گرفتن صور اولیه، صورتهای مکتسب معقول را ذخیره می‌نماید، و هرگاه بخواهد این صورت‌ها را تعقل می‌نماید و بالفعل آنها را دارد.

و قوه‌یی **مستفاد**، که صورتهای مجرد را می‌پذیرد، و آنها را حفظ می‌کند و بلاواسطه و بالفعل آنها را صاحب می‌گردد، و آنرا **عقل مستفاد** می‌گویند، و به واسطهٔ این قوی است که نوع انسان به کمال خویش می‌رسد.

و در بالاترین مراتب عقل آدمی، **نفس قدسیه** قرار دارد که استعداد بدان کامل می‌شود و بدل به **حدس** می‌گردد؛ و عقل، **عقل قدسی** می‌شود یعنی معرفت و شناخت را بلاواسطه از **عقل فعال** می‌گیرد، و در بلندترین پایهٔ این قوه، **نبوت** واقع است.

و این چنین ابن‌سینای طبیب، میان قوای حیوانی متصل به ماده و جسد، و میان قوای انسانی که منتهی به رهایی از آلات جسمی می‌گردد، تمیز می‌دهد، و اظهار می‌دارد که معرفت نخستین به طریق طبیعی و آلی می‌آید، و در آن اختیاری نیست، ولیکن دومین، بخلاف آن است، چه نفس، صور معانی مجرد را به طریق ارادی فرا می‌خواند و حفظ می‌نماید و ترقی می‌کند تا بدانجا که **روح قدسی** می‌گردد و از حدود مکان و عالم اجسام فراتر می‌رود.

پس بطور خلاصه تَدَرُّج و پیشرفت در معرفت چنین است: از **عقل هیولانی** که مستعد قبول ادراکات است به **عقل بالملکه** که قوه نزدیک بفعل می‌باشد، می‌رسد تا به **عقل بالفعل** برسد تا بتواند صوری راکه در ملکات دیگر تعقل می‌نماید، ذخیره می‌کند، پس از آن **عقلِ مستفاد** که حقایق را از پوشش‌ها یا ملابسات مادی آنها تجرید می‌کند و معرفت برای او از عقل **فعال عاشر** افاضه می‌گردد، تا برسد به **عقل قدسی**، که حقایق را به **حدس و الهام** درمی‌یابد و ادراک می‌کند[1].

---

۱. ابن‌سینا عقل اول را به **مشکوة** و دوم را به **زجاجة** و سوم را به **مصباح** و چهارم را به **نورکامل** تشبیه کرده، و این مطلب را از (آیه ۳۵ سورهٔ نور، ۲۴) اقتباس کرده است.

این مطلب را به تعبیر شعری چنین گفته‌اند:

انما النفس کالزجاجة والعلـ ... م سراج و حکمة الله زیت

فاذا اشرقت فانک حی ... و اذا أظلمت فانک میت!

وحدت نفس.

در این مبحث، شیخ می‌خواهد اثبات نماید که این قوی با وجود تنوع و تفاوت وظائفشان کثرت ندارند، و جز این نیست که مظاهری مختلف از نفس واحدی هستند.

زیرا اگر صحیح باشد که غضب یک چیز و حسّ چیز دیگری است، باید غضب مثلا - از طریق حس بیابد و البتّه چنین نیست، بنابراین اگر درست است که مبدأ غضب غیر از مبدأ حس است، و قوهٔ غضب حس نمی‌کند پس شکیّ نمی‌ماند که قوّهٔ غَضَب و قوهٔ حس به مبداء واحدی برمی‌گردند که از آن متفرع شده‌اند، و این مبدأ شامل‌تر، همان **نفس** است.

و انسان، از تن و روح تشکیل یافته است. و پیش هم ثابت شد که جسد مبدأ افعال انسانی نیست، زیرا اعضاء به خودی خود حس نمی‌کنند، و تنها به واسطهٔ نفس است که حس می‌نمایند، و این قوه جایگزین در درون آدمی است که اعضای او را آلت افعال و انفعالات خود قرار می‌دهد. و هرگاه به دقت بنگرند، آشکار می‌گردد **نفس نباتی** در حیوان از **نفس حیوانی** مستقل نیست، و آن هر دو در انسان، از **نفس انسانی** جدا نیستند، بلکه تمام آنها متعاون و متداخل و متکامل هستند، و ذات واحدی را تألیف می‌کنند و مبداء واحدی ایجاد می‌کنند. و بنابراین، نفس وجود واحدی است که قوای آن متعدد است و وظایفش گوناگون؛ ولیکن، اصل آنها یکی است.

خلود نفس

مسأله خلود نفس، از اهم مباحث فلسفه است. و صاحبنظران قدیم هم همواره در آن بحث می‌کرده‌اند. افلاطون در رسالهٔ «فدون» خلود آن را اثبات می‌کند.[1] و ارسطو در این باب رأی استوار و جازمی ندارد، چه نفس را از جهتی - به فناء بدن - فانی می‌شمارد، ولیکن از جهت دیگر به خلود عقل می‌رود، و هوشمندان می‌دانند که عقل، بالذات، تعبیری از تعابیر نفس است و بدیهی است که متفکران و پیروان مکتب روحی، نفس را جاویدان می‌دانند، و آن را برتر از تمام چیزهایی که فانی می‌شود می‌شمارند هم چنانکه در نظر **اسکندرانیان** و پس از آنها در نظر «فارابی»

---

۱. برای خواندن این رسالهٔ افلاطون، رجوع شود به: **حکمت سقراط و افلاطون**، ۱/۲۷۲-۱۹۸، مکالمه «فیدون» ترجمه حکیم مرحوم محمدعلی فروغی، چاپ دوم، تهران (۱۳۱۶ هـ.ش.)

حال بر همین منوال بوده است.

ابن‌سینا هم در دوره‌یی زندگانی می‌کرد که افکار متناقض و نحله‌های گوناگون وجود داشت و او را به خود مشغول می‌داشت: یکی ملحد بود و در فلسفه مادی آن روز خلود نفس را انکار می‌کرد و آنرا همچون آلات و اندامهای آدمی عرضی زائل می‌دانست که فانی و گذرنده است.

دیگری قائل به تناسخ بود، و خلود نفس را در حیاتهای متوالی و گوناگون می‌پنداشت، تا آنکه نفس به طهارت و پاکی نهایی برسد، و در خلود بماند. اما ابن‌سینا فناء و انحلال نفس را، رد و تناسخ را ابطال کرد و باطل دانست، و برایِ بقاء نفس را چند دلیل ایراد کرد که معظم آنها ازگذشتگان است و از آن جمله است:

الف - نفس جوهری بسیط است، و بسیط، به خلاف مرکب، نیازمند مکونی نیست که اجزاء آن را ترکیب کند، و نیز بسیط منحل و فاسد نمی‌شود. پس نفس هم حیاتی است، که طبیعت آن منافی با مرگ است، و هیچ‌گونه استعدادی برای فناء ندارد، و قبول فساد هم نمی‌کند، و بنابراین امور که گفتیم نفس بسیط حی، حتما جاودانی است.

ب - جسم علت نفس و سبب قوام آن نیست. و پیش هم گفتیم که نفس امر جسم را تدبیر می‌کند و او را به سوی فعل و ادراک می‌کشاند. از اینجا بر می‌آید که نفس مربوط به مقوماتی خارج از جسد است، و بنابراین جسد فانی می‌شود، و با فناء آن نفس فانی نمی‌گردد[1].

جز این که این خلود شرایطی دارد، چه «نفس عالم» چاره‌یی نیست جز این که پیوسته از جهالات برتر رود و از سرزمین شقاوت و شوربختی مادی رفعت پیداکند، و در نردبان معرفت عقلی ارتقاء جوید، تا او را ممکن شود که در حیات دنیا به سعادت اخروی نایل گردد و به زندگانی جاوید دست یابد و این سخن ما را بدانجا می‌کشاند که دربارهٔ اموری که این سعادت را ممکن می‌کند سخن گوییم. و به نظر ابن‌سینا بی‌هیچ گفتگو مهم‌ترین آنها «تصوف عقلی» است.

---

۱. بعضی از منتقدان برای برهان اول خرده گرفته و گفته‌اند: که آن مبنی بر امری است که خود نیازمند دلیل است، زیرا گفتن این که «نفس عنصر بسیطی است.» خود ثابت نیست، و بر برهان دوم این اشکال وارد است که: معلوم نیست فناء جسد، مستلزم فناء نفس نباشد.

پایگاهِ تصوف در فلسفهٔ ابن‌سینا

پیش از این دیدیم که ابن‌سینا «خوش بین» است، چه پیوسته متوجه عنایت الهی است، که شامل حالِ تمام هستی است، و عالم را به برترین و بهترین نظامها منظم کرده است، و بنابراین شرامری سلبی و نسبی است، که در عالم ممکنات عارض شده است، و فقط در کمال جزئیات به منزلهٔ نقصانی تواند بود[۱]. و چون خیر، عمومی است، و خدا، مصدر این خیر است، پس رسیدن به برترین انواع سعادت هم به شناختن این خیر منوط است. ولیکن چگونه به این شناسایی دست باید یافت یا به آن سعادت توان رسید؟

ابن‌سینا در **سعادت** مذهب **افلاطون** را می‌پسندد، بدین معنی که می‌گوید مبدع اول به سبب کمال خود، ذاتاً سعید است. و در درجهٔ بعد از او، از لحاظ سعادت، عقول مفارقه قرار دارند، زیرا به او از همه نزدیکترند، و هر اندازه به او نزدیک می‌شوند، شوق و عشق و بهجت آنها زیادت می‌یابد، و هرگاه از او دور می‌مانند، این شور و عشق درجه به درجه کمتر می‌گردد.

از این مطالب که بیان شد برمی‌آید که: تعقل به ذات خود، اصل «سعادت» است. ولیکن ماده در عالم امکان نفوس انسانی را از تعقل و سعادت به دور ساخته است.

بنابراین گفتار، نفوس دارای مراتب می‌شوند:

نفوسی هستند که در عالم طبیعت انهماک دارند و غوطه می‌زنند، و در واقع آنها بدبخت‌ترین آفریدگانند.

نفوسی هستند که در دو جهت ربوبیت و مادّیّت سرگردانند، گاه به سوی آن بالا می‌روند و زمانی به سویِ این روی می آورند که حضیض شهوات است.

و بالاترین از این نفوس، **نفوس صوفیان عاشق است که به بهری از کمال رسیده‌اند، و نفوس آنها طوری است که اگر احیاناً یکی از آنان آنی از او دور شوند، دوباره مشتاقتر می‌شوند، و همین شوق به کمال، درجان آنها آتش برمی‌افروزد و عذابی می‌آفریند، که اگر چه دردناک است دلپذیر و زیباست.** با این شوق آنها هر چه معشوق باشد پس پشت می‌اندازند:

عشق آن نوریست کو چون برفروخت　　　هرچه‌جزمعشوق، باقی جمله‌سوخت.

بنابراین بیان، سعادت نفس انسانی قائم بر تامل کمال و ادراک مبادی کلیه و

---

۱. شفاء، الهیات، ۴۷: «فیه مابدل علی ان الشر بالحقیقة و الذات لیس الاالعدم...»

عقول مفارقه می‌گردد و برترین و اصلان به این حالت همانا عاشقان عارف از اصحاب مقامات هستند که «پوشش‌های کالبد خاکی را دریده و بشکسته‌اند، و از آن متوجه به عالم قدس گشته»[۱] و به قول مولوی «جانشان به سوی عالم بالابال گشوده است»، و به مشاهداتی رسیده‌اند که زبان بشر از بیان آن ناتوان است. و از اینجاست که گفته‌اند:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان — چون به عشق آیم خجل باشم از آن.
هر چه گویم عشق از آن بالاتر است — از محیط فهم انسان برتر ست.
خود قلم اندر نوشتن می‌شتافت — چون به عشق آمد قلم برخود شکافت[۲]

ابن‌سینا متصوفه را در مراتبی چند قرار داده است.

نخستین: زاهد که از متاع دنیا و نعمت‌های آن روگردانیده است،

دومین: عابد، که هماره درکار عبادت و راز و نیاز است،

سومین: عارف، که پیوسته به فکرت خود در عالم عقول جولان می‌نماید[۳]. و گوش دارد تا به نور حق آغشته شود، او حق را برایِ خاطر حق می‌جوید، و در آنچه می‌جوید برتر می‌رود و می‌رسد بدانجا که می‌رسد[۴].

سپس شیخ روش عارفان را به زبان اهل تصوف تتبع می‌کند، که چگونه ناپاکی‌های تن را به ریاضت می‌زدایند تا احوال سعادت روحی در ایشان زیادت می‌گیرد و می‌گوید: در میان آنها یکی مرید است که خود را ریاضت می‌دهد و به حق متوجه است، تا از نور حق خلسه‌هایی بر او پدیدار آید، که اوقات زودگذر و خوشی هستند، و همچون برق، ربایند و ناپایدار. و چون اینحال بر او لامع گشت، او را پژمردگی دست می‌دهد و مرید را در این حال «**مخطوف**» یا «رُبوده» می‌نامند. و

---

۱. **الاشارات**، ۱۵۱ «... و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس...»

۲. مولوی، **مثنوی**، ۸۹/۱؛ ۲۱۴/۲، چاپ علاءالدوله.

۳. **اشارات**، ۱۵۱، چاپ دانشگاه: «المعرض عن متاع الدنیا و طیباتها یخص باسم الزاهد و المواظب علی فعل (اونفل) العبادات من القیام و الصیام و نحو هما یخص باسم العابد، و المنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نورالحق فی سره یخص باسم العارف – و قد یترکب بعض هذه مع بعض.»

۴. برای اطلاع بیشتر از این مطالب، رجوع شود به: نمط نهم اشارات موسوم به **فی مقامات العارفین**، ۸-۱۵۱، چاپ مرحوم محمود شهابی، دانشگاه تهران (۱۳۳۹ هـ. ش.).

هرگاه این اوقات استقرار یابد، و مشاهدهٔ آن روشنایی دراز بپاید، مخطوف، **مألوف** می‌گردد.

و بر این منوال، از حالی به حالی می‌رود تا به خدا نزدیک می‌شود، و بهاء و روشنی مبدأ اول را دیدار می‌کند، سپس از نفس خود غایب می‌شود و آن را فراموش می‌کند، و این مقام، برترین درجات **سلوک** است.

این‌چنین است که وصول محقق می‌گردد ولی با سخن بشری وصف نمی‌شود و معنای آن را جز **اهل مشاهده** در نمی‌یابند، زیرا **تعبیر** از **حالِ وصول** چیزی است و **مشاهدهٔ این حال**، چیزی دگر.

از آنچه گذشت، آشکار گشت که به نظر «ابن‌سینا»، نفس انسانی می‌تواند به این **آنات سعیده = وقت‌های خوش** برسد، و آن هم در همین زمین خاکی؛ جز این که ادراک آن مشروط به اینست که سالک علوم را به کمال بداند و لذت‌های پست این جهانی را به دور اندازد، و فضایل عالیه را ممارست و تمرین کند، همچنانکه **افلاطون** آن را در باب معرفت فلسفی، که همراه و مقرون با این زندگانی و عمل نیکوکارانهٔ ماست، بیان کرده است.

ولی کار بدین حد تمام نیست، چه نفس جاودانی است، و در همین جاودانگیش یا ثواب بزرگی می‌یابد یا کیفر تلخ و دردناکی! و ثواب و عقاب او در گرو اعمالی است که در زمین انجام داده، و زندگانی او در عالم سماوی جز استمراری از این زندگانی زمینی نیست، و بدیهی است که حال بر این منوال خواهد بود، و اعمال او نیز دنبالهٔ همین اعمال این جهانی او خواهد بود، و شیخ این مطلب را در کتاب **المبدأ و المعاد** بیان می‌دارد. آنگاه که احوال جاودانان حیات ابد را وصف می‌کند:

- آنکسان را که به **فضیلت عقل** رسیده‌اند، درجهٔ عالی سعادت است، و اینان همان عارفانند، که برترین حال و سعادتمندانه‌ترین حیاتی آنان راست،
- و در دنبال این گروه، جاهلانند، که ایشان «اهل سلامت»اند.

و مرتبه ایشان در سعادت، پست‌تر از مرتبه عارفان است، ولیکن حال آنان از عالمان بدکردار بهتر خواهد بود! پس نفس ساده، از نفسی که کمال را بشناخت و بدان مشتاق نشد، برتر و بهتر است:

ترسم که روز حشر عنان برعنان رود   تسبیح شیخ و خرقهٔ رند شرابخوار[1]

---

۱. حافظ، دیوان، ۱۶۷، غزل ۲۴۶.

- و از تمام آنان پست‌تر، حال کسانی است، که در دنیا کارهای بد زیاد کنند زیرا آنان به هیچ روی اهل نجات نیستند، و هماره بدبخت باشند.

* * *

و چون ثواب و عقاب دو حالت روحی باشد، معنایش این می‌شود که آن سعادت اخروی که شیخ از آن سخن می‌دارد، کاملا روحی است، و شقاوت نیز چنین است یعنی: روحی است.

و این سخن از اهم بواعثی است که غزالی را به تکفیر فیلسوفان برانگیخته است، چه غزالی از این سخن چنان استنتاج کرد که فیلسوفان حشر اجساد را انکار کرده‌اند، و معاد را تنها روحی می‌دانند، چه این سخن - در پیش او - منافی با اصول ایمان است[۱].

* * *

با همهٔ این توضیحات، ابن سینا خود شخصا از اهل تصوف نیست، زیرا تصوف او مبتنی بر فلسفهٔ حدسی او است و مکمل مکتب مشائیان، ولیکن شکی نتوان کرد که برای ماده از روح مدد گرفته و برای منطق از شوق استمداد کرده و برای معرفت عقلی از قوه حدس یاری خواسته است و بدینسان فلسفهٔ خویش را به نحوی جالب رنگ‌آمیزی کرده است.

وای بسا بهترین نمونهٔ تصوف اشراقی حدسی شیخ با روشن‌ترین خصائصش، در دو رسالهٔ **قصه سلامان و ابسال و رسالة الطیر** او جلوه‌گر است[۲].

---

۱. ابن‌سینا سخنی ندارد که در آن به تصریح، حشر اجساد را انکار کند، لیکن کسی را که بخواهد، کیفیت حشر اجساد را بفهمد او را به شریعت حوالت داده است و می‌گوید که: فلسفه متعرض آن نمی‌شود و عین عبارت او در **شفاء** و **نجات** چنین است:
«یجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع و لاسبیل الی اثباته الامن طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة - و هوالذی للبدن عندالبعث و خیرات البدن و شروره معلومة لایحتاج الی ان تعلم. و قدبسطت الشریعة الحقة التی أتانابها نبینا المصطفی محمد حال السعادة و الشقاوة التی بحسب البدن، و منه ماهو مدرک بالعقل و القیاس البرهانی و قدصدقته النبوة و هوالسعادة و الشقاوة الثابتتان بالمقاییس اللتان للانفس.» کتاب الشفاء، قسم الهیات - ۲۳۴، چاپ تهران؛ و کتاب النجاة، قسم «الهیات»، ۴۷۷، چاپ مصر ۱۳۳۱ هـ. ق.
۲. از رساله اول در **اشارات** نیز نام می‌برد، در نمط هفتم.

- نبوت

در نظر فیلسوفان وحی پیامبری برترین تعبیری است که عقل انسانی با مشارکت و یاری عقل فعال بدان می‌رسد؛ و طبیعت، پیامبر یا نبی را به مزایایی مخصوص گردانیده که رسیدن به این مرتبه را برای او آسان کند. از طرفی این موهبت بزرگ را عوامل تکوینی عملی و ضروری که تابع نظام عالم است تکمیل می‌کند که سخت عظیم است و آن عمل رسالت است که شامل شرایعی است که ویژهٔ هدایت اقوام و گروههاست. و در رأی صوفیان، نبی - **یا حقیقیت محمدی** - عبارت از انسان کاملی است که وجود نیز از او تقوم و هستی گرفته و هم از او تفرع یافته است.

و به عقیدهٔ سلف، **نبوت** بخششی است خدایی، که آن را به هرکس از بندگانش که برگزینند می‌دهد، و او را رسول خویش می‌کند تا تعالیم او را ابلاغ کند.

و شاید فارابی نخستین کسی است که نبوت را بصورتی علمی مورد تحلیل و بررسی قرار داد - چنانکه پیش از این گذشت -.[۱]

پس از او ابن‌سینا آمد و گفتار فارابی را اقتباس کرد و آنرا در نظام فلسفی خویش وارد کرد، و یکنوع وحدت و هم‌آهنگی جدید به آن داد و در این باره افکار جدید و سخنان تازه هم آورد. چه گفتیم: ابن‌سینا قائل به چهار عقل بود: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. وگفتیم کار این عقل مستفاد آن بود که همچون آیینه‌یی صور معقولات مجرده در آن منعکس می‌گردد، و به واسطه او معرفت صوفیانه و حدس عقلی حاصل می‌شود، و نیز به واسطهٔ هموست که عقل فعال و هر چه از عقول مفارقه برتر از وست مدرک واقع می‌شود. و اینجاست که عقل مستفاد، «عقل حدسی» می‌گردد، و به واسطهٔ اوست که پیامبر یا «نبی» وحی را از عقل «عقل کلی» می‌گیرد.

جز این که **ابن‌سینا** مبدأ عقول مفارقه را، به فکرت فرشتگان ربط می‌دهد، تا واسطه‌یی میان مبدأ و وحی نبوی بیابد. و همانطور که عقول با وجود اختلاف نامهایشان یکی بیش نیستند، فرشتگان نیز چنین‌اند. که هرکدام به ذات خود حامل امری هستند، ولیکن با هم، به صورت جوهری هستند که قبول انفصال نمی‌کند. و شیخ در رسالهٔ «حدود» ذکر کرده است که:

«فرشتگان جوهرند و زنده‌اند و بسیط و عاقل و جاودانی هستند و گفتاری ویژهٔ

---

۱. آراء اهل المدینة الفاضلة، چاپ مصر، ۲۹-۱۹؛ و ترجمه فارابی در همین کتاب حاضر.

خود دارند، و میان خدا و اجسام زمینی واسطه‌اند»؛ و نیز فرشتگان را در چند مرتبه قرار می‌دهد: «بعضی عقل دارند، برخی دیگر نفس دارند، عده‌یی هم دارای جسد هستند، و آنها جملگی در نقل وحی برای «نبی» شرکت و همکاری دارند، هر کس به قدر همت و به مرتبهٔ خودش.»

به هر تقدیر، نورانیت وحی از عقل فعال صادر می‌شود، از این‌روی، وحی گاهی در انسان مزبور **عقل** او را مورد خطاب قرار می‌دهد، و زمانی **مخیلهٔ** او را.

و از سخنانِ‌های او چنین برمی‌آید که: تنها پیامبران به تلقی و پذیرش این **فیض لدنی** مخصوص نیستند و **اولیاء** و عارفان نیز از آن بهره‌مند می‌شوند[۱].

جز این که پیامبران این فیض و وحی را به حکم طبیعت و فطرت پذیرا می‌آیند، در حالی که اولیاء و عارفان به حکم ریاضت بدان می‌رسند. پیامبران به این وحی مفطور هستند، چونکه در نظام هستی کار آنها با نظام کون هم‌آهنگی دارد. و از اینجا برمی‌آید که نبوت، در نظام هستی امری عمومی و ضروری است.

سپس در **نبی** شرایطی لازم می‌داند که از جمله آنها: صفاء عقل، کمال مخیله و قدرت بر اخضاع و واداشتن مردم به فرمان‌برداری را می‌توان نام برد.

اما به واسطهٔ **صفاء عقل** نبی می‌تواند وحی را از فرشتگان و عقل فعال بگیرد،

و اما **کمال مخیله**، چیزی است که نبی را در مشارکت با فرشتگان یاری می‌رساند و این امر را بر وی ممکن می‌سازد که اصوات آنان را بشنود و **علم** را در آن به **وحی** تحویل نماید. و برای نفوس عادی، رسیدن و یا تمثل به عوالم علوی را ممکن سازد، خواه به وسیله خواب، خواه به وسایلی دیگر. پس شایسته چنین است که نفوس انبیاء از اوهام محسوسات برکنار بمانند، و با نفوس آسمانی مشارکت کنند و رموز و استعارات را از آنها بگیرند.

واما قدرت بر اخضاع، مربوط به اعمال خارجی اوست که صحت رسالت بدان ثابت می‌گردد؛ و مقصود از آن انجام دادنِ معجزات است.

وهم به نظر او نبوت، وجودش به چند دلیل ضروری است:

یکی **دلیل فلسفی** است، که چنانکه در پیش گذشت، شیخ نبوت را قسمی مکمل برای **نظام هستی** می‌داند، و در جایی ازکتاب **نجاة** به صراحت گفته است: فرستادن پیامبران برایِ راهنمایی مردم از انحنای زیرپا برای درست راه رفتن لازم‌تر است[۲].

---

۱. و این فکر، شبیه عقیده صوفیان است در باب کرامت.

۲. مثلا راجع به ضرورت وجود نبی یکجا می‌گوید:

دوم **دلیل ارشادی** است که نبی، مؤمنان را به وسیلهٔ آن دلیل، به این نظام نزدیکتر و آشناتر می‌سازد.

پس در این صورت از وجود نبی گزیری نیست تا شرایع را ابلاغ نماید و دادگری را در میان مردم استوار سازد، و آنان را به راه راستی که نجات آخرتشان بدان وابسته است راه نماید، و از این بیان روشن می‌گردد که رسالت پیامبر دارای دو جنبه است:

یکی: **جنبه نظری** است که غایت آن نشر مبادی تعلیم آسمانی و حقیقت نبوت و اثبات وجود خدا و حیات آخرت است، و چون مردم در فهمیدن این حقایق متفاوتند، چاره‌یی نیست که نبی آن حقایق را در قالب «تشبیهات» و «صورت‌های افسانه‌یی» و «قصص» بریزد تا به افهام عامه نزدیک گردد.

دو دیگر: **جنبه عملی** است، و آن امری است که جز «نبی» هیچ کس نمی‌تواند بکند، زیرا تنها اوست که به عالم افلاک سماوی و جهان بالا اتصال دارد.

و اما اعمال بشر، از نماز و روزه و جهاد و حج و زکوة و غیره، اینها اموری هست که بشر بوسیله آنها به خدا تقرب پیدا می‌کند واهم آنها نماز است که وسیله نزدیکی به خداست.

و بدین طریق **معرفت نفس** تکمیل می‌گردد، و فیض مقدس بر او باریدن می‌گیرد تا بدانجا که به **سر مکنون** و راز پنهان خود برسد، و عالم **ملکوت** و **جبروت** بر او متجلی گردد، و همانند این نماز را پیامبر (ص) در **شب معراج** بجای آورد[1].

اجتماع از نظرگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا یک نظام اجتماعی کامل، که با آن همچون افلاطون و فارابی نظام فلسفی خود را تکمیل نماید، وضع نکرده است، و کتابی معروف که مخصوص سیاست باشد ننوشته است، ولیکن در این باب آراء و عقایدی ابراز داشته و سخنانی گفته که

«فالحاجةُ الی هذا الانسان فی أن یبقی نوع الناس و یتحصل وجوده، اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تقعیر الاخمص من القدمین و اشیاء اخری من المنافع التی لاضرورة فیها فی البقاء بل اکثر مالها انها تنفع فی البقاء...» (**النجاة**، قسم الهیات ۴۹۹، چاپ مصر، ۱۳۳۱؛ و کتاب **الشفاء**، الهیات، ۶۴۷، چاپ تهران).

۱. برای اطلاع بیشتر و دقیق از این مبحث رجوع شود به: کتاب **الشفاء**، قسم الهیات، ۶۴۶-۶۵۰ چاپ تهران؛ کتاب **النجاة**، قسم الهیات، ۴۹۰-۴۹۸؛ ۴۹۸ - ۵۰۸؛ و به کتاب **اشارات**، نمط نهم.

جامع‌ترین آنها مطالبی است که در آخر کتاب **الشفاء** آمده است. شیخ در دو فصل «فی‌الخلیفة و الامام و وجوب طاعتهما والاشارة الی السیاسات و المعـاملات و اْلاَخلاق»، و «فی عقد المدینة و عقد البیت[1]» بعضی مطالب گفته - و اگر چه این مطالب پراگنده هست - بنحوی از انحاء به نظام فلسفی او مربوط می‌شود، شیخ اینجا و آنجا - البته پراگنده - به برخی از عقاید و آراء افلاطون و فارابی متکی می‌شود و یا به آنها اشاره می‌نماید، که در بعضی مواضع، وقایع عصر و تأثیرات آن به نحو واضحی به چشم می‌خورد، و بهتر است، در اینجا خلاصه‌وار، بخشی از آنها را بیان کنیم:

تفاوت و تعاون

ابن‌سینا می‌گوید: حیات انسان با حیات حیوان اختلاف روشن و بارزی دارد. زیرا حیوان، برطبق غریزه خود زندگانی می‌کند و همیشه تـابع آنست و از ایـن‌روی، حاجت‌های او یک نوع وحدت دارد، ولیکن انسان این طور نیست چه صناعت‌هایی که خوراک و پوشاک و مسکن او را تأمین و آماده می‌کند، گوناگون و متنوع است، و لازمه آن استنباط و تفکر است، و از این نظر حاجات او گوناگون و بسیار است. و از اینجا لازم می‌آید که اجتماع به تعاون افراد قائم باشد، و این تعاون هـم مـمکن نمی‌گردد مگر با تفاوت کفایت‌های افراد. و این تفاوتها به ذات خود حکمتی خدایی است. چه اگر مردم همه پادشاه بودند همدیگر را هلاک می‌کردند، و اگر در فقر و نیازمندی یکسان بودند از رنجوری و تنگدستی می‌مردند، و اگر جمله بی‌نیاز بودند، هیچ کس دیگری را بزرگ نمی‌داشت و خدمت نمی‌کرد و بنابراین برای **مسؤولیت اجتماعی**، اشتراک و تفاوت لازم است.

نظام شهر یا مدینه

- ابن‌سینا، مجتمع[2] را بر سه طبقه تقسیم کـرده است: مـدیران، صـنعتگران، نگاهبانان. و هر یک از این طبقه در اجتماع کاری و شأنی مخصوص دارند که بدان ممتاز و شناخته‌اند، و به وسیله همین گروهها «کار عموم» انسجام دارد: همانند آنچه در «نظریه فیض» خوش‌بینانه او دیدیم که عمل اجزاء مکمل اجزاء نیز بود.

ونیز همو می‌گوید که مدبری لازم است تا سنت‌ها و شرایعی برنهد و او به منزله

---

۱. **کتاب الشفاء**، قسم الهیات، ۶۵ - ۶۵۳ چاپ تهران؛ و نیز از ۶۵۳ - ۶۵۷، که آخر شفاست.
۲. مجتمع را به معنی Society آورده است.

«رأس جسد» و یا سر در تن است. و چون از لوازم این مدبر این است که سنت و عدل در او جمع باشد، پس کار او این است که رعیت را به خدا راه نماید، و آنان را بر عبادت برانگیزد، و از شرشان دور سازد، و با نیروی عدل و داد هر حقی را سالم نگهدارد، و نیز از کارهای او اینست که برای حراست مرزها ابزار جنگ فراهم نماید و دخل و خرج را ضبط کند، و او همچون خلیفه در آنچه تدبیر می‌کند مطلق الاراده است و در سیاست استقلال دارد. همچنین سلطان می‌تواند و باید اطاعت از جانشین خود را بر مردم بقبولاند، و انتخاب جانشین نیز از طَرَفِ او باشد، و مردم مجبور باشند که از جانشینِ او نیز اطاعت کنند[1]. و شرط می‌کند که او باید به شریعت عالم و عفیف و شجاع باشد، و در برابر سیاستگران تباهکار، مقاوم و پایدار باشد، و میان علم و عمل جمع نماید، تا شایسته باشد که امور مردم و بندگان خدا را وکالت نماید و بی‌شک بارزترین کار او اینست که هر یک از افراد مجتمع را بکار خود آگاه و متوجه کند. و بدین طریق ابن‌سینا از بطالت و کارهای ناپسند و تباهکارانه همچون قمارکردن و زنا و دزدی و رباخواری نهی می‌کند.

و هر فرد، از هر طبقه باشد، واجب است که عادات پسندیده و اخلاق فاضله‌یی که «رئیس شارع»، سنت کرده و وضع نموده پیروی کند و از اینجاست که ممکن است که در نفوس آنان اعمال جمیل و نیکوکارانه ریشه بگیرد. و جملگی آنان برای زندگانیِ سعادتمندانه رستاخیر آماده بشوند. جز این که **ابن‌سینا** در همه آنان این توانایی را نمی‌بیند و لازم هم نمی‌داند که حقایق فلسفی را فهم کنند و عقول مفارقه را ادراک نمایند؛ همچنانکه فارابی لازم می‌دانست! و فقط آنان را بر این می‌خواند که تا حدود توان و قدرت خود به اکتساب کمالات انسانی بکوشند، و آنکس که فلسفه را نفهمد، کمال ذات او با تطبیق رفتارش به احکام شرعیه ممکن خواهد بود. ولیکن

---

۱. ابن‌سینا اشاره می‌کند که: جانشین برگزیدن این مدبر، یا به «نص» است یا به اجماع. ولیکن این کار به نص صوابتر است؛ و واضح است که این عقیده با مذهب شیعه، و موقعیت سیاسی خود او موافق است، چه اهل سنت در این راه به بیعت و اختیار یا انتخاب رفته‌اند. «ثم یجب أن یفرض السلطان طاعة من یخلفه، وان لایکون الاستخلاف الا من جهته... والاستخلاف بالنص اصوب فَإِنَّ ذلک لایؤدی الی التشعب و التشاغب و الاختلاف...» (الشفاء، الهیات، ۶۵۴). با این همه برخلافِ قولِ بساری از نویسندگان، ابن سینا، شیعی نیست. رجوع شود به: علی اصغر حلبی، **تاریخ تمدنِ اسلام**، ۵۱۳ - ۵۱۴، انتشاراتِ اساطیر، ۱۳۷۲هـ. ش.

آنکس که از سنت سرپیچی نماید، و مخالف احکام رئیس شریعت باشد، باید در دنیا محاکمه شود و در آخرت هم مستوجب عذاب است.

***

سپس شیخ از مصادر مال در مدینه سخن می‌گوید، و آن را بر سه نوع می‌داند: نخست مالیات، دوم غرامات که بر جنگجویان هوسناک می‌بندند، و سدیگر غنائمی که از اموال مخالفان سنت می‌گیرند. و لازم می‌داند که این مال در خزانه دولت سپرده شود، که از آن مخارج لشکریان و موظفان و نگاهبانان تأمین گردد و از پای درافتادگان و بیماران پرستاری شود و در راههای مصلحت اجتماع خرج شود. و این نظام عادلانه **باید پیوسته بنا بر اعتبار دوگانه استوار و قائم باشد: هرکس فلسفه بفهمد، طبق اصول آن، و هرکس نفهمد بر طبق مبادی دین رفتار کند. پس عجیب نیست که ابن‌سینا** این دو امر را اساس «مدینه صالحه» می‌داند. از طرفی دیگر او اجتماع را به شیوهٔ زیر هم تقسیم می‌کند:

«مدینه ضاله»، - که باید آنها را بسوی حق دعوت کرد -، مدینه‌یی است که دارای «سنن مخالف» سنت‌هایی نیکویی است که رسول حق گفته است؛ چه او سنت‌های مذکور را تکذیب کرده است. او می‌گوید مدینه‌یی که پذیرای سنت‌هایی است که خدا آنها را نازل کرده و مردم آن مجتمع به آن عمل می‌کنند تنها آن مدینه است که «مدینه عادله یا صالحه» است.

نظام خانواده، در ضمن این سخنان پراگنده شیخ، سخنی هم هست راجع به ضرورت ازدواج و زناشویی تا نسل صیانت شود و نوع باقی بماند[1].

و همو به تأثیر محبت، در ایجاد علاقه و مهر میان زن و شوهر اشاره می‌کند و می‌گوید:

«محبت جز به الفت صورت نمی‌بندد، و الفت جز به عادت ممکن نمی‌شود، و عادت هم تنها از راه مخالطه و آمیزش امکان می‌یابد» و او اسباب فراق و جدایی زن

---

۱. شیخ در آخر الشفاء این مطلب را بیان، و در تاکید آن می‌نویسد: «از بعضی امور چون زنا و لواط باید جلوگیری شود.» - «ویحرم ایضاً الزنا و اللواطة الذی یدعو الی الاستفناء عن افضل الارکان المدینة. و اول مایجب ان یشرع فیه هوامر التزاوج المؤدی الی التناسل وان یدعوالیه و یحرص علیه فان به بقاء الانواع التی بقاءها دلیل وجودالله تعالی!... الخ» **شفاء**، قسم الهیات، ۶۵۲، **فصل: «عقد المدینة و عقد البیت و هوالنکاح و السنن.»**

و شوهر را در چند چیز خلاصه می‌کند: نازایی، و عدم کفایت و بدی معاشرت.

بنظر او زن نمی‌تواند از شوهر خود طلاق بخواهد و این کار بطوری که می‌دانیم مربوط به رأی شرع است. زن به نظر او و از نظرگاه روزگار او سست رأی و ناقص‌العقل است، در برابر خشم و غضب فرمان‌پذیر است و خواستار هوی و هوس؛از این روی، باید پیوسته زیر حجاب باشد! و هیچ مهمی جزء تربیت اولاد نداشته باشد و چون این مطلب اخیر امروزه بسیار عریض و طویل گشته ما خلاصه آنچه را که شیخ در فصل چهارم کتاب **السیاسة** بیان کرده است، ذکر می‌کنیم:

روش تربیت

- برای والدین لازم است که فرزندانشان را نامی نیکو و خوش‌آیند انتخاب کنند، یعنی حروف آن متنافر و نامأنوس نباشد، که شنونده را ملالت افزاید یا موجب استهزاء و تحقیر فرزند گردد، و اگر لازم است که دایه بگیرند، شخصی سالم و تندرست بگزینند که در عقل و درایت هم سالم باشد و خوش خلق نیز باشد، و نیز این عنایت باید از زمان ولادت باشد. پس از آنکه او را از شیر باز گیرند باید او را با تشویق و ترهیب به نیکخویی و ریاضت اخلاق وادارند. و اگر از زدن چاره نباشد، آنرا نیز بکار برند - جز این که کم باشد و دردناک[1].

سپس بحث می‌کند در آنچه طفل باید یاد بگیرد، و درباره صفاتی که معلم باید داشته باشد می‌گوید: آموزگاران باید کودک را به فرا گرفتن بعضی از آیات قرآن وادارند و برخی از اشعار حکمت‌آمیز یاد او بدهند تا «مکارم اخلاق» در وجود او استقرار یابد، و دیندار شود، و جانش روشن گردد و به عادت پادشاهان و آداب اجتماع آگاه شود، چه اگر غیر از این باشد و معلم فاسدالاخلاق باشد، اخلاق کودک هم فاسد می‌گردد و به عادت پست و نامناسب خو می‌گیرد. از امور مهم اینست که باید در مدرسه مواظب کودک بود وقتی که با همشاگردیهای خود مباحثه یا محادثه می‌نماید، چه وقتی با رفیقش بیشتر اُنس می‌گیرد، امور زیادی را یاد می‌گیرد.

و سپس می‌گوید: که همواره باید خواست‌های کودکان را فهمید، و آنان را به شغل و کاری که خواهان آن هستند سوق داد، تا استعدادهای خود را بروز بدهند.

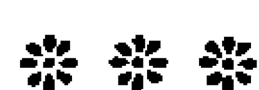
---

۱. البته تذکر می‌دهد که در بعضی موارد خویشان باید از ضرب فرزند شفاعت کنند. و این که می‌گوید: کم باشد، ظاهراً مراد اینست که در زمان حاجت، زیادت آن را روا می‌داند. آشکار است که اصول تربیت امروز توسل به عنف را صحیح نمی‌داند.

اما خود شیخ هم منصفانه به سختی و اشکال ادراک این میلها و استعدادها در وجود اطفال، و در نتیجه، مشغول کردن آنها به حرفه مخصوص خود، اقرار می‌کند، زیرا این امر مربوط به فهم مشکلات بزرگ روانی است که نظر در آن مشکل است و از قیاس هم برتر است، و «ای بسا که طبیعت انسان از تمام آداب و صنایع نفرت می‌کند و به هیچ یک از آنها علاقه‌یی نشان نمی‌دهد[۱].»

خلاصه

ابن‌سینا، پس از **فارابی** آمد، و با وجود او «فلسفه مدرسی» در اسلام کمال پذیرفت: در وجود او فلسفه مشائیان با فلسفه غیبی اسکندرانیان و اشواق صوفیان و جدل متکلمان و حقایق ایمانیان، به طرز جالبی درهم آمیخت و آشتی یافت؛ آنچه در کتب عالمان طب و فلکیات و طبیعیات متفرق و پراگنده بود، درکتاب‌های او با اسلوب دقیق و استواری جمع گشت، و در یک کلمه، او: **خلاصه معرفت علمی عصر خود گردید.** و پس از او مدتها کتابهای او بعنوان کتابهای رسمی طب و فلسفه و علوم مورد تدریس و نظر خردمندان و دانش پژوهان قرارگرفت و یکی از بهترین مآخذ قرون وسطایی شد. و تا امروز هم مورد استفاده ارباب فلسفه است.



مخالفان.

با وجود اهمیت بسیار و شهرت و اعتبار فراوان، ابن‌سینا در ادوارگوناگون تمدن اسلامی همواره مخالفان زیادی داشته است که نامدارترین آنها به قرار زیر هستند:

۱. ابوالولید محمدبن احمد اندلسی معروف به ابن رشد اندلسی (درگذشته ۵۹۵-۷ هـ. ق.) که در **تهافت التهافت**، چندین بار شیخ را به سبب عدول و انفراد از حکیمان گذشته، مورد سرزنش و ملامت قرار داده و در باب چند مسأله از قبیل وحی و لوح و قلم و غیره پیرو اشاعره و متکلمان‌اش دانسته است. چنانکه یکجا می‌نویسد:

«شک نیست که ابن‌سینا در حکمت مقام خاصی دارد ولیکن می‌گوید: ممکن است انسان از خاک پدید آمده باشد چنانکه موش، و اگر او واقعاً به این عقیده بوده - و جهت تقیه مردم زمان نگفته باشد - معلوم می‌شود این فکر برای او، به سبب

---

۱. **کتاب سیاست**، تصنیف منسوب به شیخ رئیس فصل چهارم ۱۱۹؛ و نیز یازجی و کرم، **اعلام الفلسفة العربیة**، ۵۳۴/۱، چاپ بیروت.

انس با سخنان اشاعره پیدا شده است[۱]».

***

۲. ابوالبرکات هبةالله بن علی بن مالک البغدادی (درگذشته ۵۴۷ هـ. ق.)، صاحب کتاب **المعتبر**، که او نیز درباره علم باری تعالی بر ابن‌سینا انتقاد داشت[۲].

ولیکن از **علاءالدوله فرامرزبن علی** - که از امیران معروف سلجوقی بوده است - نقل شده که روزی از **عمر خیام** درباره اعتراض ابوالبرکات بر ابن‌سینا پرسیدم، در جواب گفت:

«ابوالبرکات کلام ابوعلی را نفهمیده بوده و او را آن مرتبه نبود تا سخن شیخ را بفهمد تا چه رسد به اعتراض بر سخنان او، و ایراد شکوک بر کلام وی[۳]».

۳. و نیز معروف است که **اسماعیل هروی** (درگذشته حدود ۴۶۲ هـ. ق.) هم کتابهای ابونصرِ فارابی را تدریس می‌کرد و از تدریس کتابهای شیخ خودداری می‌کرد[۴].

۴. دیگر از مخالفان بزرگ شیخ، سه نفر متکلم معروف هستند که نخستین آنها غزالی است که بعداً از او به تفصیل صحبت خواهیم کرد. و از اشکالات او، ابن رشد در کتاب **التهافت و التهافت** جواب گفته است.

دو دیگر: شهرستانی صاحب **الملل و النحل** است که خواجه طوسی، در اشارات از انتقادات او جواب گفته و به شدت براو تاخته است.

سدیگر: امام فخر رازی است که در شرح خود بر اشارات، از شیخ انتقاد کرده، سپس خواجه طوسی (درگذشته ۶۷۲ هـ. ق.) از اشکالات او جواب گفته و نیز صدرای شیرازی بعضی از اشکالات او را بر شیخ در **الشواهد الربوبیة** نقل و رد کرده است.

۵. از مخالفان ناشناخته ابن‌سینا، یکی نیز ابن اثیر (درگذشته ۶۳۰ هـ) است که در تاریخ بزرگ خود ابن‌سینا راکافر و آثار او را الحادآمیزی نامیده است چنانکه گوید: «و در شعبان ۴۲۸ هجری ابوعلی بن‌سینا حکیم فیلسوف مشهور وفات یافت که

---

۱. **تهافت التهافت**، ۵۰۱-۵۰۰، چاپ دکتر سلیمان دنیا.

۲. **المعتبر**، ۸۴/۳، چاپ حیدرآباد، ۱۳۵۸ هـ. ق. «الفصل السادس عشر فی مناقضة الاحتجاج المنقول عن ابن‌سینا».

۳. بیهقی، **تتمه صوان الحکمة**، ۱۱۱-۱۱۵.

۴. بیهقی، **تتمه صوان الحکمة**، ترجمه فارسی، ۲۹/۱.

صاحب تصانیف نامدار بر روش فیلسوفان است. مرگ او به اصفهان رخ داد، واو علاءالدوله ابوجعفر بن کاکویه را خدمت می‌کرد. و شک نیست که این ابوجعفر کاکویه فاسدالاعتقاد بود، واز این جهت ابن‌سینا به نوشتن کتابهای خود در الحاد و رد بر شریعت‌های آسمانی پرداخت!...[۱]».

۶. یکی دیگر از مخالفان ابن‌سینا، ابومحمد عبدالله بن اسعد یافعی... (درگذشتهٔ ۷۶۵ هـ.ق.) است که می‌گوید «کتاب شفای او را خواندم ولی بهتر است که این کتاب را الشقاء نام نهند، زیرا شامل فلسفه است و دل هیچ متدینی بدان باز و گشوده نمی‌شود[۲]».

۷. ابن الصلاح فقیه شافعی معروف نیز از او ببدی یاد کرده و گوید: «وی از دانشمندان اسلام نیست، بلکه شیطانی از شیاطین انسی است[۳]».

---

۱. ابن اثیر، **الکامل فی التاریخ**، ۸/۹-۴۵۶، چاپ بیروت «... ولاشک ان اباجعفر کان فاسد الاعتقاد، فلهذا اقدم ابن‌سینا علی تصانیفه فی‌الاحاد والرد علی الشرائع...»

۲. ابن‌عماد، **شذرات الذهب**، ۲۳۷/۳.

۳. **همانجا**، ۲۳۷/۳ «وقال ابن الصلاح: لم یکن من علماء الاسلام، بل کان شیطاناً من شیاطین الانس.»

فصل هفتم

ناصرخسرو قبادیانی

(۳۸۴-۴۸۱ هـ. ق.)

۱. حیات

ابومعین ناصربن خسرو قبادیانی بلخی مروزی از شاعران و نویسندگان و حکیمانِ بزرگ و سخن‌گستر سدهٔ پنجم هجری است. دربارهٔ او هر چند پژوهش‌های نسبةً تازه هم شده، ولی هنوز تحقیقاتِ علاّمه سیّد حسن تقی‌زاده تازگیِ خود را از دست نداده است[۱]. کُنیهٔ او ابومعین و لقب و تخلُّصِ او «حُجّت» است. در ماهِ ذوالقعدهٔ ۳۹۴ هـ. ق. مطابق با تیر یا مرداد ماه ۳۸۲ هـ. ش. در قُبادیان از نواحی بلخ چشم به جهان گشوده و پس از سال ۴۶۰ - و به روایت درست‌تر - در سال ۴۸۱ هـ. ق در یُمگان از اعمالِ بدخشان وفات یافته است.

از آغازِ زندگانی او این قَدَر می‌دانیم که از ابتدایِ جوانی در تحصیلِ علوم و فنون و السِنه و ادبیّات رنج فراوان برده است. از جمله قرآن مجید را بسیار خوانده و حفظ کرده است:

خواندنِ قرآن و زهد و علم و عمل　　مونسِ جان‌اند هر چهار مرا[۲]

یا اینکه می‌گوید:

---

۱. این مقدمه در دیوان اشعار حکیم ابومعین حمیدالدین ناصربن خسرو قبادیانی، تهران، چاپخانهٔ گیلان، ۱۳۳۹ هـ. ش. چاپ شده است.

۲. دیوان، ۲، چاپ مینوی - محقّق. از این بعد، چه در مقدمه و چه در متن هر چه از دیوان ناصرخسرو نقل می‌شود، برگرفته از این چاپ است. و اگر از چاپ دیگری استفاده شده باشد، به آن چاپ اشاره خواهد شد.

مُقرِّم به مرگ و به حشر و حساب   کتابَت زِبَر دارم اندر ضمیر[۱]

گذشته از این، تقریباً در همهٔ دانش‌های عقلی و نقلی متداول عصر، و مخصوصاً در علومِ یونانی همچون ریاضی - از قبیلِ مَجِسْطي و هَنْدَسَهٔ اُقلیدِس - و طِبِّ بقراط و جالینوس، و نجوم، و فلسفه (حکمتِ فلسفی)، و کلام (حکمت دینی) تبحُّر یافته است. از مطالعهٔ آثارش برمی‌آید که از مِلَل و نِحَل یعنی ادیان آسمانی ومذاهبِ فلسفی نیز اطلاعات نسبةً وسیعی کسب کرده بوده است.

اشعارِ عربی و به احتمالِ زیاد - دیوانِ عربی هم داشته است.[۲] امّا از دیوان تازی او چیزی به دست ما نرسیده است.

و نیز شبهه نیست که پیش از سَفَرِ مصر (سال ۴۳۷ هـ. ق.) شعر می‌سروده است، امّا غالب و بلکه همهٔ اشعارِ او که در دست است ظاهراً پس از این سَفَر سروده شده است. خود وی در آغازِ سَفَرنامه[۳] و هم در دیوان خود به شعرگفتنِ پیش از سَفَر اشاره می‌کند، و در بازگَشتِ از سفر و وصولِ به بلخ هم چند بیت گفته که در سفرنامه درج است[۴]، و در دیوانِ او نیست.

این حکیمِ حقیقت‌جوی که ذهنِ وَقّاد و خاطرِ تیزِ او به اصولِ عقلی و نقلیِ زمان خود که اذهانِ متوسط را تسکین می‌داد - قناعت نمی‌کرده، به واسطهٔ خوابی که در ماه جُمادی‌الاخرهٔ ۴۳۷ در جوزجانان دید از شراب خوردن توبه کرد،[۵] و به قصد

---

۱. **دیوان، ۱۹۰.**

۲. **دیوان، ۳۷۲،** که می‌گوید:

جان را زبهرِ مِدْحَتِ آلِ رسول   گه رودکیّ و گاهی حسّان کُنم

۳. وزین‌پور، نادر، **سفرنامهٔ ناصرخسرو،** ۲-۱.

۴. **همانجا، ۵-۱۳۴.**

۵. «... شراب پیوسته خوردمی، پیغمبر (ص) می‌فرماید که: قُولوا الحَقّ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ،... [راست بگویید هر چند به زیانتان باشد] شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفت: چند خواهی خوردن از این شراب که خِرَد زایل کند، اگر بهوش باشی بهتر [= بهتر است]. من جواب گفتم که: حکما جُز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب داد که: بیخودی و بیهوشی راحتی نباشد؛ حکیم نتوان گفتن کسی را که مردم را به بیهوشی رهنمون باشد، بلکه باید چیزی طلبید که خرد و هوش را بیفزاید. گفتم که: من این را از کُجا آرَم؟ گفت: جوینده یابنده باشد، و پس سوی قبله اشارت کرد... چون از خواب بیدار شدم...، با خود گفتم که: از خواب دوشین بیدار شدم، باید که از خوابِ چهل ساله نیز بیدار گردم. روز پنجشنبه جمادی‌الاخر (۴۳۷)، سروتن

وصولِ به حقیقت به سفر قبله عازم شد، و در این راه با برادر کوچک‌ترِ خود ابوسعید و یک غلامِ هندی روانهٔ حجاز شد. این مسافرت که هفت سال طول کشیده و با بازگشت به بلخ در جُمادی‌الاخرهٔ سال ۴۴۴ هـ. ق. و دیدار برادرِ دیگر خود خواجه ابوالفتح عبدالجلیل خاتمه یافته، مبدأ یک دورهٔ جدید از زندگانیِ اوست. در این سفر، چهاربار حجّ کرده، و شمالِ شرقی و غربی و جَنوبِ غربی و مرکز ایران و بلادِ ارمنستان و آسیای صغیر و حَلَب[1] و طَرابلس و شام و سوریه و فلسطین و جزیرةالعرب و مصر -که قریب سه سال آنها بوده - و قیروان (در تونس) و نوبه و سودان را سیاحت کرده و پس از آنکه اغلب ایّام خود را در پایتخت خلفای فاطمی یعنی مصر سپری کرده و در آنجا داخل مذهب اسماعیلیّه و طریقهٔ فاطمیان شده[2]، به قصدِ ترویج آن مذهب و نشرِ دعوت فاطمی در خراسان، به وطن خویش بازگشته است. ناصر در این سه سال، درجات سیر باطنیان را طیّ کرده و از مراتبِ «مُستجیب» و «مأذون» و «داعی» بالاتر رفته به مقام «حُجّتی» رسیده، و یکی از «حُجّت»هایِ دوازده‌گانهٔ فاطمیان در دوازده جزیرهٔ نشرِ دعوت شده. و از طرفِ امامِ فاطمیِ آن زمان یعنی ابوتمیم مُعَّد بن علی المستنصر بالله[3] (خلافت از ۴۸۷-۴۲۷ هـ. ق.)، «حُجّتِ جزیرهٔ خراسان» تعیین شده، و به مأموریّت، یعنی دعوتِ مردم به طریقهٔ اسماعیلیان و بیعتِ فاطمیان در ممالکِ خراسان و سرپرستی شیعیان آن

بشستم، و به مسجد جامع شدم و نماز کردم، و یاری خواستم از باری....» (سفرنامه، ۲)

۱. در همین شهر حَلَب (در مَعَرّة النعمان، که به قول خودش، پانزده فرسنگ از حَلَب فاصله داشته) به دیدار ابوالعلاء مَعَرّی (فت، ۴۴۹ هـ. ق.) شاعر و فیلسوف نابینای عَرَب رفته است «... در آن شهر مردی بود که او را ابوالعلای مَعَرّی می‌گفتند. نابینا بود. و رئیسِ شهر او بود. نعمتی بسیار داشت و بندگان و کارگرانِ فراوان. و همهٔ شهر او را چون بندگان بودند. و خود طریق زهد پیش گرفته بود. گلیمی پوشیده و در خانه نشسته و نیم من نانِ جُوین راتبه کرده، جز آن هیچ نخوردی....» (سَفَرنامه، ۱۴).

۲. درگرویدنِ ناصر به مذهبِ اسماعیلی، فقیه و متکلّم و مبلّغ فاطمی المؤیّد فی‌الدّین شیرازی بسیار تأثیر داشته است.

۳. از این «المستنصر بالله» به ضرورتِ شعر، به «مُستنصر از خدا» نیز تعبیر کرده. چنانکه می‌گوید (دیوان، ۱۳۵):

منگر بدان که در دَرَهٔ یُمگان — محبوس کرده‌اند مَجانینم.
«مستنصر از خدای» دهد نُصرت — زین پس بر اولیایِ شَیاطینم

سامان و به قول خودش «شبانيِ رَمَهٔ مُتابِعان دین حقّ» به ایران بازگشته است. و به این فَقَرات در اشعار خود اشاراتِ بیشمار دارد.

در وقتِ بازگشت از مصر و حجاز به وطنِ خود بلخ، پنجاه سال قمری از عمرِ او گذشته بود. فرار او از بلخ به هر حال پیش از سال ۴۵۳ هـ. ق. که تاریخ تألیف **زادالمسافرین** است واقع شده است؛ چه در آن کتاب از بیرون رانده شدن خود از بلخ سخن می‌گوید. و چون هم غالبِ قصاید واشعارِ او که در دست است، و هم اغلبِ مُصَنَّفاتِ او، بعد از هجرت از بلخ نوشته شده، از کارِ او در بلخ پس از بازگشتِ از سَفَرِ مصر، اطلاعی نداریم. امّا شکی نیست که در آنجا شوق و همّتِ خود را صرفِ ترویجِ مذهبِ اسماعیلیان کرده است. ناصر به سببِ شهرت یافتن در شاعری و حکمت و قدرتِ بسیاری که در فنِّ مناظرهٔ کَتبی و شِفاهی داشته، و نیز به سببِ خصومتِ عالِمان و غوغایِ جاهلانْ دشمنان زیادی پیدا کرد و خصوصاً دعوت صریح او به سوی خلیفهٔ فاطمی -که همواره در اشعار و آثارِ خود، او را «میانجی»، «امام» و «خداوندِ زمان» و «امیرالمؤمنین»، و خود را «بنده» و «نایب» و «مأمور» و «امین» و «مُختار» و «سفیر» او می‌خواند، و مکرّر در دیوانِ خود نام او را می‌بَرَد - موجب تحریکِ غَضَبِ علمای خراسان و مخصوصاً بلخ، و شورشِ عامّه، و خشم سلطان یا امیرسلجوقی، و شایدتکفیرِ خلیفهٔ بغداد شده، و تهمت «بددینی» و «قرمطی» و «ملحد» و «رافضی» بودن را برایِ او به ارمغان آورده و او مجبور به فرار گشته است، و چندی در نهان می‌زیسته است و از همین جاست که در وجه دین می‌گوید «حجّت‌ها از اَنظار پوشیده باشند».[1] وی پس از مدتی بر اثر فشارِ بیشتر مجبور به ترکِ بلخ شده، ولهذا به مازندران پناه برده، و شاید به مناسبت اینکه امرای گرگان و اسپهبدان طبرستان شیعی مذهب بوده‌اند به حمایت بزرگانِ آن سامان روی آورده است.

معلوم نیست که ناصر چه مدّتی در طبرستان بوده، و قبل از آن و بعد از آن - تا رسیدن به بدخشان -کجاها بوده است. ولی به هرحال، ممکن است میل به نزدیکی به خراسان او را به قَصَبه یا قلعهٔ یمگان در اقصایِ خاکِ بدخشان کشیده، و از قرارِ معلوم، تا آخر عمر در این قصبه اقامت داشته و به ادارهٔ کارِ دعوتِ فاطمی در خراسان مستقّر بوده است. اخراج ناصر از زادگاه خود و سخت‌گیری و تهدید و

۱. وجه دین، ۱۱۹.

نفرین و طعن و لعن و هرگونه آزاری که به او وارد می‌آمده، او را سخت متأثر ساخته، و از این ستم‌ها و مظلومیّت و بیچارگی و آوارگی و محبوسی خود در تنگنایِ درّهٔ یمگان اغلب می‌نالد، و از جفای روزگار و بدحالی و سختی زندگانی و تنهایی و بی‌خانمانی خود در آن زندان و مخصوصاً از غربت شکایت دلسوز جانگداز سر می‌دهد، ولی در عین حال به جبر و بی‌اختیاری نمی‌گراید و همه جا می‌گوید: این مصائب و سختی‌ها، اختیاری است و آن همه را در راهِ دین و عقیدهٔ خود برمی‌تابد. و اگر پای‌بندی به عقیده و اندیشهٔ خود نمی‌داشت از تحصیل عِزّ و جاه عاجز نبود، و اگر اکنون نیز از راه و عقیده و شیوهٔ خود برگردد و آن را فروگذارد همه‌گونه جاه و جلال صُوری نزدِ امیران و خلفا و سلاطین تواند یافت.

از خصوصیّات ناصر، گذشته از مقام حُجتی، جویندگی او بوده است: از ین شهر به آن شهر، پرسان پُرسان می‌رفت، و از دریا به خشکی راه می‌پیمود تا حکمت بیاموزد:

پرسنده همی‌رفتم‌ازاین‌شهربدان شهر جوینده همی گشتم ازاین بحربدان بر[1]

و سؤال خود را از پارسی و تازی و هندی و ترکی و سندی و رومی و عِبری همه می‌پرسید، و برایِ این منظور، بسی روزها که از سنگ، بِستر و بالین ساخته و از ابر خیمه و چادر گرفته است:

برخاستم از جای و سَفَر پیش گرفتم نَز خانه‌م یاد آمد و نز گلشن و منظر
از پارسی و تازی وَز هندی وَز تُرک وَزسِندی و رومیّ وزِ عِبری همه یکسر
وز فلسفی و مانوی و صابی و دَهری درخواستم‌این‌حاجت وپُرسیدم بی‌مَر
از سنگ بسی ساخته‌ام بِستر و بالین وز ابر بسی ساخته‌ام خیمه و چادر[2]...

۲. اطلاعات، سبک، آثار

ناصرِ خسرو، حکیم است، امّا حکیم به دو معنی بکار می‌رود: حکیمِ دینی و حکیم فلسفی. حکیم دینی کسی است که عِلَلِ اشیاء را جستجو می‌کند و در این راه به افراط (تَفَلسُف = فیلسوف‌نمایی) و تفریط (= تعطیل اندیشه) نمی‌گراید واز چارچوب شریعت بیرون نمی‌رود. و به همین دلیل است که سید شریف جُرجانی (فت، ۸۱۶ ه‍. ق.) وقتی «حُکما» را تعریف می‌کند می‌گوید: «حُکماء، کسانی هستند

۱. دیوان، ۵۱۰-۵۱۱.
۲. همانجا، ۵۱۱.

که گفتار و کردارشان بر طبق سُنّت یعنی شریعت است»[۱]. چنین کسانی «حکیمِ دینی» هستند یعنی متکلّم، و مقابلِ ایشان «حکیمانِ فلسفی»اند که چون عقل خود را بیش از حَد معقول بکار می‌بَرند دچار حیرت و تناقُض می‌شوند. شیخ محمود شبستری در این باره می‌گوید:[۲]

حکیم فلسفی چون هست حیران — نمی‌بیند زاشیا غیرِ امکان
ز امکانْ می‌کند اثباتِ واجب — از این حیران شد اندر ذاتِ واجب

ناصرخسرو نیز این معنی را به شیوهٔ خود بیان می‌کند و «حکیمان فلسفی» را به نامِ «دهریِ شیدا» نکوهش می‌کُند:

عالَمْ قدیم نیست سویِ دانا — مشنو مُحالِ دهریِ شیدا را
چندین هزار بوی و مزه و صورت — بر دهریان بس است گواما را
بَرْرَس که کردگار چرا کرده‌ست — این گُنبدِ مدَّورِ خضرا را
وین جان کُجا شود چو مجردّ شد — وین جا گذاشت این تنِ رسوا را[۳]
(دیوان، ۱۶۶-۱۶۷)

و از این دو بیتِ ناصر، جُدایی «حکمتِ دینی» از «حکمت فلسفی» به خوبی بر می‌آید

کتابِ ایزد است ای مردِ دانا معدنِ حکمت
که تاعالم‌بپای است‌اندراین معدن همی پاید
چو سویِ حکمتِ دینی بیابی ره، شوی آگه
که افلاطون همی بر خلقِ عالَم باد پیماید[۴]

در همهٔ آثار ناصر این فکر دنبال می‌شود یعنی تفکُّر در حوزهٔ دین و برایِ حمایت از دین. و او هر چند حکیم و متفکر است ولی هرگونه تفکُّرِ فلسفی راکه از این حوزه خارج گردد، و سر به کُفر و الحاد بزند - همچون اندیشه‌هایِ پسرِ زکریّا (امام محمد زکریّای رازی فت، ۳۱۹ هـ. ق.) و ابوالعبّاس ایران شهری (در قرن سوم - چهارم) به بادِ انتقادِ شدید می‌گیرد و آنها را «دهری» و «طبایعی» و «مُنکرِ صانِع» و «مُهَوِّس بی‌باک» می‌خواند:

---

۱. جرجانی، سیدشریف، **تعریفات**، ۴۱.
۲. شبستری، محمود، **گلشن راز**، ۷۰، به کوشش دکتر صمد موحد.
۳. ناصرخسرو، **دیوان**، ۱۶۷-۱۶۶.
۴. همانجا، ۴۰

زندگی و شادی اندر علم دین است ای پسر
خویشتن را، گرنه مستی، مست و مجنون چون کُنی
شعرِ حجت را بخوان و سویِ دانش راه جوی
گر همی خواهی که جان و دل به دین مرهون کنی
چون گشایش‌هایِ دینی توزلفظش بشنوی
سُخره زان پس برگشایش‌هایِ افلاطون کنی[۱]

اطّلاعات وسیع ناصرِخسرو، مایهٔ آفرینش آثارِ گوناگونی به نثر فارسی شد که نامبُردارترینِ آنها **جامع الحکمتین** (در بیان حکمتِ دینی و حکمت فلسفی)[۲]، **زادالمسافر** یا **زادالمسافرین**[۳] (در معقولات و علومِ الهی، بنابر مذهب اسمعیلیّه)[۴]، **وجه دین**[۵] (در بیان و تأیید مذهبِ اسمعیلیّه)، و سفرنامه است. در نظم نیز **دیوان** قصاید، و دو مثنوی فلسفی -کلامی **سعادت‌نامه**[۶] و **روشنایی‌نامه**[۷] را ساخته است که انتسابِ این دوکتابِ اخیر به وی اندکی مورد تردید است. این حکیمِ فاضلِ سیّاحِ مُناظِر و مُباحِث، بی‌تردید یکی از شاعرانِ بسیار توانا و زبان‌آور و مضمون آفرینِ زبانِ فارسی است. طبع وی نیرومند، و سخنش استوار است، و اسلوبی نادر و خاصِ خود دارد. زبانِ بیانِ او به زبانِ شاعران آخر دورهٔ سامانی نزدیک می‌شود. ویژگیِ عمدهٔ شعرِ او اشتمالِ آن بر مَواعِظ و حِکَمِ بسیار است، و نیز جنبهٔ دعوتِ مذهبیِ او به اشعارش رنگِ دینیِ آشکاری داده است، و در همان حال بیانِ او منطقی و همراه با قیاسات خطابی و عقلی هر دو است، و درست به همین دلیل، از هیجانات و عواطِفِ شاعرانه و خیالاتِ باریک و دقیقِ شاعران دیگر خالی است. اما در بیان

۱. **دیوان**، ۲۴-۲۵.
۲. ناصرخسرو، **جامع‌الحکمتین**، به کوشش هانری کربن و دکتر محمد معین، طهوری، ۱۳۶۳.
۳. ناصر، خود از این کتاب، به عنوان زادالمسافرین یاد کرده (**دیوان**، ۱۴۵):
ز تصنیفاتِ من زادالمسافر که معقولات را اصل است وقانون
اگر بر خاکِ افلاطون بخوانند ثنا خوانند مرا خاکِ افلاطون
۴. ناصرخسرو، **زادالمسافرین**، به کوشش علی قویم، تهران، ۱۳۴۱ هـ. ش.
۵. ناصرخسرو، **وجه‌دین**، چاپ افست (از روی چاپ برلین ۱۳۰۳ هـ. ش.) طهوری، ۱۳۴۸ هـ. ش.
۶. ناصرخسرو، **سعادت‌نامه**، نقل از دیوان، اصفهان، کتابفروشی تأیید.
۷. ناصرخسرو، **روشنایی‌نامه**، نقل از دیوان به اهتمام نصرالله تقوی، اصفهان، کتابفروشی تأیید.

اوصافِ طبیعت و فصولِ سال و شب و روز و درخشش ستارگان و نظایر آنها قدرتِ شاعرانهٔ بسیاری نشان داه است. در یک کلمه، ناصر غَزَل سرای نیست بلکه حکمت جوی است، اَوَّلی را مایهٔ فرومایگی و چاکری می‌داند، و دومی را سرمایهٔ افتخار و بزرگواری؟[۱]

برایِ فهمیدنِ شخصیّتِ ناصرخسرو، خواننده باید پیش از آغاز مطالعهٔ دیوانِ او، کسی را در نَظَر آورد که چون به اُصولی پایْ‌بند است، و زمانه و اهلِ زمانه، آن اصول را برنمی‌تابند، و او را در کمالِ حقانیت و صلاحیتْ ناحق و عاری از صلاح می‌شمارند، دلش به درد آمده است. و به دلیلِ آنکه از دنیا و مافیها جز زبانِ تیز و منطق و بیانِ روشن چیزی ندارد، در برابرِ ناملایمات، نامردمی‌ها و حق‌کُشی‌ها، تیغ زبان برکشیده و با آن تیغ به همهٔ مخالفانِ اصولِ خود می‌تازد، و شاه و فقیه، اُموی و عبّاسی، آشنا و بیگانه، تُرک و تازی، عراقی و خراسانی، زاهد و صوفی، عارف و عامی را موردِ تعرُّض قرار می‌دهد. ظاهراً تنها اهلِ یُمگان، که رشتهٔ اطاعتِ المستنصر بالله فاطمی را به گردن داشته‌اند، و به دستورِ او، ناصر را زنهار داده بودند، موردِ لطفِ او قرار گرفته‌اند، و لذا ناصر آن مردم را «اهل زنهار» و «لشکرِ فرشته» خوانده است (در مقابلِ دیگران، بویژه مخالفانِ خود، که آنان را «دیو» خوانده است):

یُمگیانْ لَشکرِ فریشته‌اند — گرچه دیوان پلید و غَدّارند
دیو با لشکرِ فریشتگان — این‌ سادن به حَرْبْ کی یارند؟
زینهارم نهاد امامِ زمان — نزدِ ایشان که اهلِ زنهارند
اهلِ غارِ پیمبرند همه — هر که با «حُجّت» اندر این غارند[۲]

❊ ❊ ❊

از مطالعهٔ دقیق **دیوان** و برخی از آثارِ ناصر، گاهی یک شخصیّت دوگانه (=

---

۱. فخر چه داری به غزلهای نغز — در صفت روی بُتِ سَغْتَری
این نبود فضل و، نیابی بدین — جز که فرومایگی و چاکری
فخر بدان است بدانی که چیست — علت این گنبدِ نیلوفری
مدح و دبیریّ و غزل را بِگَر — علم نخوانی و هنر نشمری
(دیوان، ۱۵۶)

۲. دیوان، ۴۷۴.

ambivalent) نمایان می‌گردد که از لحاظ روانشناسیِ شخصیّت بسیار شایان تأمّل است؛ (و این حالت البتّه میانِ شاعران فارسی عامّ است، و در مورد ناصر - در قیاس با شاعران دیگر - بسیار اندک است) یعنی: وی گاه از تهِ دل ناله سر می‌دهد، و از غریبی و بیکَسی و تنهایی و بینوایی فغان برمی‌آورد، و از اینکه «کژدمِ غربت» او را «آزرده، و به گیتی جُز او را زبون نیافته» ناله سرمی‌دهد؛ امّا از سویِ دیگر بی‌اعتنایی و استغنا نشان می‌دهد و کسانی راکه «بیهوده چرخ نیلوفری را نکوهش می‌کنند» سبک و بیخرد می‌شمارد.

۳. تأثُّر از قرآن و حدیث

ناصرخسرو در کُتُب و اشعارِ خویش، معانیِ قرآن مجید و مضامینِ احادیثِ نبوی و ائمّهٔ معصومین را به طُرُق گوناگون ایراد کرده است. و تسلُّط خود را در فهم معانیِ کتابِ مجید از یک سوی، و نیز استنباط معانی از سخنانِ بزرگانِ دین از سوی دیگر آشکار می‌سازد. تسلّطِ این شاعر و حکیم دینی به مفردات قرآن تا بدانجاست که گاهی آنها را در میان جمله‌های خود می‌آوَرَد، مانند «مسنون» (حِجْر، ۱۵/ آیهٔ ۲۶)، «عُرجون» (یس، ۳۶/ آیهٔ ۳۹)، «غسْلین» (حاقه، ۶۹/ آیهٔ ۳۶)، «شعوب و قبایل» (حُجُرات، ۴۹/ آیهٔ ۱۳)، «سَرّاء» و «ضَرّاء» (آل‌عِمران، ۳/ آیهٔ ۱۳۴) و مانندِ آنها. گاهی نیز لغاتِ مرکب، مانند «دارالسلام» (یونس، ۱۰/ آیهٔ ۲۵)، «اصحاب الرقیم» (کهف، ۱۸/ آیهٔ ۹)، «عروةالوُثقی» (بقره، ۲/ آیهٔ ۲۵۶)، و «لُؤْلُؤْ مکنون» (طور، ۵۲/آیهٔ ۲۴)، و نظایرِ آنها را بکار برده است. در برخی موارد حتی خود ترکیباتی از قرآن مجید ساخته است، مانند: «مکان العُلَیٰ» (از «مکاناً عَلِیّاً»، مریم، ۱۹/آیهٔ ۵۷) و «شمس الضُّحیٰ» (از «وَالشمسِ وَ ضُحَیٰها»، شمس، ۹۱/آیهٔ ۱۰).

۴. اندیشه‌های فلسفی، کلامی - سیاسی

پیش از هرچیز باید دانست که ناصرِخسرو اسمعْیلی است؛ و از این جهت، عقاید او یکسره مطابقِ با طریقهٔ اسمعیلیّه و آرایِ خلفایِ فاطمیِ مصر و مغرب است. که آنها را در کتاب‌هایِ قدیم گاهی نیز «شیعهٔ سَبْعیّه» و دشمنانِ ایشان، «مَلاحِده» و «قَرامِطه» نامیده‌اند. ولی ناصرِخسرو به معنیِ تامِّ کلمه قرمطی نبوده، و در سفرنامه (۱۱۳-۱۲۴، دکتر وزین‌پور) از قرامطهٔ بوسعیدیِ لحسا به لحن

طعن‌آمیزی سخن می‌گوید[۱]. از نوشته‌های او، چه نظم و چه نثر، به روشنی برمی‌آید که پس از بازگشت از مصر سخت زاهد و عابد بوده، شراب نمی‌خورده - و از شرابخوارانی که با زیرکی رُخصت‌هایِ فقیهان را بهانه گرفته، بویژه «سیکی» و «می‌پخته» را به فتوایِ امام ابوحَنیفهٔ نعمان حلال می‌شمرده‌اند، به تعبیراتِ تند و تسخر زنان یاد می‌کند، و هرگونه «رخصت» را «حیلت» می‌شمارد[۲]، به نماز و روزه مداومت داشته، و بلکه به درجهٔ ریاضتِ شاقّه، و به قول خودش «ترکِ حلال» در زُهد مبالغه و به اَحکام شرعیّه و واجبات و مُستحبّات مواظبت می‌کرده است، و در **سفرنامه** (۴، دکتر وزین‌پور) بترکِ مال و منالِ دنیا تصریح دارد، و می‌گوید که «از روزی که از نهرِ فُرات عبور کرده (یعنی به قلمروِ فاطمیان قَدَم گذاشته) از لذّات دُنیا» دست شسته است.

باطنیّهٔ اسمعیلیّه، در طیِّ مراتبِ روحانیِ دعوت خود به هفت درجه اعتقاد داشته‌اند که از بالا به پایین به اصطلاحاتِ (۱) «ناطق» (۲) «اَساس» (۳) «امام» (۴) «حُجّت» (۵) «داعی» (۶) مأذون و (۷) «مستجیب» نامیده می‌شد[۳]، و ناصر درجاتِ پایین را سیر کرده به مرتبهٔ حجّتی رسیده و یکی از حُجّت‌های دوازده‌گانه شده بود. از این حُجّت‌هایِ دوازده‌گانه، که هر کدام حجّتِ یک جزیره بودند، چهار نفر همیشه ملازمِ خدمتِ امام زمان و هفت نفر مأمورِ جزایرِ سبعه (= هفت اقلیم یا

---

۱. «لحسا، شهری است که همهٔ سواد و روستایِ آن حصاری است... سلطانِ آن... مردم را از مسلمانی بازداشته بود و گفته: نماز و روزه از شما برگرفتم... و نامِ او ابوسعید بوده است. و چون از اهل شهر پرسند که چه مذهب داری، گویند که ما بوسعیدی‌ایم. نماز نکنند و روزه ندارند، ولیکن بر محمّد مصطفی مُقِرّاند».

۲. **دیوان**، ۲۸۷:

رخصت داده‌ست مرتو را که بخور — شهره امامت نبیدِ قُطْرُبُلی
رخصت و حیلت مهارهایِ تو شد — تو ز پسِ این مهارها جَمَلی
حیلت و رُخصتْ هُبَلْ نهاد تو را — تو تَبَعِ مَکر حیله‌گر هُبَلی!

۳. ناصرخسرو در یک جا این مراتب را چُنین برمی‌شمارد (**جامع‌الحکمتین**، ۱۱۰) «... همچنانکه جواهر هفت‌اند - از زر و سیم و، آهن و مس و ارزیز و سرب و سیماب - مردم را نیز اندر مراتب دعوت هفت منزلت است، از رسول و، وصی و، امام و، حجّت و، داعی و، مأذون و، مستجیب». البتّه فرقه‌های دیگر اسمعیلی، برخی اوقات، تعبیراتِ دیگر بکار برده‌اند - چنانکه اشارت رفت.

هفت کشور) بودند که از آن جمله دَر عهد المستنصر بالله، ناصرِخسرو، «حُجَّت جزیرهٔ خراسان» بود. امّا این اسامی و اصطلاحات، که بیشتر از آثار ناصرِخسرو استخراج شده، همواره با اسامی و اصطلاحاتِ اسماعیلیان منطبق نیست، بویژه اینکه پیروان حَسَنِ صَبّاح (وفات، ۵۱۸ هـ. ق.) که معمولاً خود را «اَتباعِ دعوتِ جدیدهٔ» نِزاری نامیده بودند برای دَرَجات سیرِ خود اصطلاحاتِ دیگری داشته‌اند مانندِ «سوس»، «داعیِ کبیر»، «رفیق»، «لاصِق»، «فِدائی» و جز این‌ها؛ و همین گروه، منطقهٔ دعوتِ حُجَّت‌ها را به جایِ «جزیره»، «بحر» می‌گفته‌اند.

تأویل و اهمّیّتِ آن

اسمعیلیه به تأویل قائل‌اند، و آیات و احادیثِ مربوط به اَحکامِ شرع را یکسره تأویل می‌کنند، و منکرِ تأویل و پیرَوانِ ظواهرِ شریعت و تنزیل را، «ظاهری» می‌نامند، و بر آنها بسیار طعن می‌زنند. بررسیِ آثارِ ناصرِخسرو نیز این مطلب را صریحاً آشکار می‌سازد که او نیز مانند بسیاری از معتزله، اسمعیلیّه، و فلاسفهٔ اسلامی - بویژه ابن‌رُشد - معتقد به تأویل است، و از جمله شیوهٔ تمثیل و تصویرِ قرآن مجید را برای تودهٔ مردم سزاوار می‌داند و معتقد است که اَلفاظِ ظاهریِ بسیاری از آیاتِ قرآنی تمثیل از معانیِ مجرَّدی است که اگر به صورتِ علمی بیان می‌شد عقولِ مُعتادِ به جسم و مادّه‌گرای عامّه و اهلِ ظاهر آنها را برنمی‌تافت. به عبارتِ دیگر، دین، تعبیر رمزی و تمثیلیِ حقایقِ عقلی و فلسفی مجرَّد است؛ یعنی آنچه را که اهلِ تأویل به صورتِ مجرَّداتِ عقلی و حقایقِ فلسفی ادراک می‌کنند، خدایْ تعالیٰ از آن معانی، برایِ تودهٔ مردم، در کتابِ مجید، به صورتِ رمزی و تمثیلی از میوه، شیر، شهد، و حور و غلمان و لَذّاتِ دیگر تعبیر فرموده است تا آسان‌تر دریابند و راحت‌تر بدانها دل بدهند. به نَظرِ وی، حقیقتِ عبادات نیز از این قاعده مستثنیٰ نیستند. حَتّیٰ ناصر چون مردم را «فتنهٔ امثال» می‌بیند و از «مغز و معنیِ مَثَل» دور، الزاماً خود را از عوامّ که «پوست و مَثَل» را می‌گیرند و از معنی بی‌خبرند، گُریزان می‌شمارَد:

خلق همه فتنه بر مَثَل‌اند — تو زپسِ مغز و معنیِ مَثَلی
مغز تو داریّ و پوست اهلِ مَثَل — وز همگان تو نَفور زین قِبَلی[۱]

---

۱. دیوان، ۲۸۸. نَفُور = گریزان؛ قِبَل = جهت، سبب.

بـر ظـاهرِ امثـال مـروکَهْت نـفزایـد   نزدِ عقلا جز همه خـواریّ وَنکـالی
راهیست بدین اندر مر شیعتِ حق را   جز راهِ حـروریّ و کَرامـی و کیـالی[1]

❊❊❊

دریایِ سخن‌ها سخنِ خوبِ خدایْ است
پـــرگوهرِ بــا قــیمت و پُرلؤلؤ لالا
شور است چو دریا به مَثَل صورتِ تنزیل
تأویـل چـو لؤلؤست سویِ مـردم دانـا
از بـهرِ پـیمبر کـه بـدین صـنع ورا گـفت
«تأویـل بـه دانـا ده و تـنزیل بـه غوغـا»
غوّاصْ تو را جزگِل و شورا به نداده است
زیرا که ندیده است ز تو جـز کـه مُعـادا
معنی طَـلَب از ظـاهرِ تـنزیل چـو مـردم
خرسند مشو همچو خـراز قـول بـه آوا[2]

و هم او در کتابِ وجهِدین، هر چند دانستنِ «رویِ دین» را مفید دانسته و با نوعی طنز آشکار و تَسْخَر زدن می‌گوید «مردم همه چیزها را به روی توانند شناخت» (۵، برلین، مطبعهٔ کاویانی، ۱۳۰۳ هـ. ق.)، امّا کتابِ خود را «بر پنجاه و یک گفتار نهاده»[3] و همهٔ این گفتارها را، تأویل کرده است و مکرّر می‌گوید «اندر تأویلِ اَعوذُ بالله» و «اندر تأویلِ تیمُّم کردن» و «اندر تأویلِ بانگِ نماز» و «اندر تأویلِ نمازِ آدینه»، و «اندر تأویلِ واجبِ اطاعتِ امامِ زمان» و جز اینها.

معروف این است که اسماعیلیان خود، و دستِ کم درجاتِ بالاترِ آنها باطناً به اَحکامِ ظاهریِ دین اصلاً اعتقادی نداشته‌اند، ولی زمانی که کسی داخل طریقهٔ آنها شده و دعوت را می‌پذیرفته، ابتدا با او مُدارا کرده وکشفِ راز نمی‌کرده‌اند. ولی پس

---

۱. همانجا، ۴۴. حَروریّ = منسوب به حرویّه از فرقه‌های نخستین و مهم خوارج؛ کَرامی (در اصل کَرّامی، که به ضرورتِ شعر کَرامی خوانده می‌شود) پیروانِ ابوعبدالله محمدبن کرام سیستانی از علمایِ ظاهری (وفات، ۲۵۵هـ. ق.)؛ کیالیّ (پیروان ابن‌کیّال) از علمای ظاهری.
۲. همانجا، ۶-۷. مُعادا (= مُعاداة) = دشمنی نمودن؛ اختلاف.
۳. رسائل «اخوان الصفاء» نیز شامل ۵۱ کتاب است، و تأثُّر اسمعیلیّه (و حتّی یگـانگیِ آن جماعت با اِخوان) کاملاً از مطالعهٔ آثارِ آنها پیداست.

از آنکه به درجاتِ بالا رسید و در سیرِ مراتبْ ترقّی کرد، حقیقتِ اعتقادِ خود را که انکارِ ظواهرِ شرع بوده، بر او افشاء می‌کرده‌اند. و این معنی تا حدودی با مطالعهٔ دقیق آثارِ این طایفه، بویژه آثارِ ابوالحسن علیّ‌بن محمد دیلمی (سدهٔ سوم هـ. ق.) صاحب کتابِ **العَطْف**[1] و ابویعقوبِ سجستانی (قتل، ۳۳۱ هـ. ق.) صاحبِ کتاب **الینابیع**[2] روشن می‌گردد. ولی همواره در نوشته‌های آنها نوعی تحاشی و اجتنابِ عَلَنی از این عقیدهٔ باطنی به چشم می‌خورد. لذا یکی از نویسندگان این گروه می‌گوید: «این گروه به ظاهر و باطِنِ شریعت هر دو قائل‌اند. و کسی را که به باطن بدونِ ظاهر عقیده دارد و یا ظاهر را بدون باطن می‌پذیرد کافر می‌شمارند. و در این باره داعی کبیر المؤیّد فی‌الدین می‌گوید: هرکس که به باطن و ظاهر با هم عمل می‌کند او از ماست، ولی آنکه به یکی از آندو بدونِ دیگری عمل می‌کند، سگ از او بهتر است و او از ما نیست».[3]

از بیانات و اظهاراتِ ناصرِخسرو، در اشعار و تألیفاتِ خود نیز، خلافِ مطلبِ بالا ظاهر می‌شود، چه او نیز مانندِ المؤیّد نه تنها به اعلیٰ درجه مواظب و مراقبِ اعمال شرعیّه می‌نماید، بلکه در کتابِ **وجهِ‌دین** -که برایِ خود اسمعیلیان و مستجیبان نوشته شده - صریحاً منکر ظاهر را از «دَجّالِ باطنیان» می‌نامد و بر او طعن می‌کند، و منکر تأویل را نیز «دَجّالِ ظاهریان» قلمداد می‌کند[4]. ولی در عین حال، به تقیّه و حیله در دعوت، و اظهارِ مطلب بر حَسَبِ عقل و فهمِ مخاطب که شیوهٔ همهٔ باطنیان بوده است، توصیه می‌کُند:

بصارت بیلفَغْد باید که تو ز خر به نه‌ای گر بچشمی بصیر

---

۱. **عطف الالف المألوفِ علی اللاّم المعطوف**، قاهره، مطبعة المعهد الفرنسی للآثار الشرقیّه، ۱۹۶۲.

۲- **کتاب الینابیع**، بیروت، لبنان، المکتب التجاری للطباعة و التوزیع و النشر، الطبعة الاولی، تقدیم و تحقیق مصطفیٰ غایب، ۱۹۶۵.

۳. **الینابیعَ**، «مقدّمه»، ۱۱ «مَنْ عَمِلَ بالباطِنِ و الظّاهرِ معاً فهومِنّا، و مَنْ عمل بِاَحَدِهِما دونَ الاخرِ، فالکلبُ خیرٌمَنه وَ لَیْسَ مِنّا.»

۴. **وجهِ‌دین**، ۲۸۰-۲۸۱ «دجّال یک چشم یکی آن است که خلق را به سویِ ظاهر بیفگند،... و دیگر دجّال است یک چشم که او خلق را سویِ باطن دعوت کند... دَجّال ظاهریان آن است که باطن را باطِل کند، و دجّالِ باطنیان آن است که ظاهر را باطل کند؛ و این هر دو دَجّال را دین نیست، و مُتابعانِ ایشان از شریعت دورند، و هر دو دجّال با گروهانِ خویش اندر آتش‌اند...».

بیــاموز و مآمــوز مــر عــامّ را ز عــلم نهــانی قــلیل و کــثیر[1]

به هرحال، ناصرخسرو، چنانکه قبلاً نیز اشاره شده است، اهل باطِن است، و اعتقادِ درونی او هر چه بوده، خود را «حکیمِ دینی» و گفتارِ خود را «سخنِ دینی» می‌داند و معتقد است که اهل فلسفه و حتّی مردانی همچون «افلاطون باد می‌پیمایند» و یاوه می‌گویند، و خلاصه تفسیرِ باطنیِ مُطلَق را نمی‌پسندد، و آن شیوه را خاصِّ «فلسفه» و فلاسفه می‌داند و همانندِ «افیون» می‌پندارد؛ سخنِ او هر چند تأویلِ معنیِ قرآنِ است، امّا فلسفهٔ یونانیان نیست:

آنْ فــلسفه است ویـنْ سـخن دیـنی این شکّر است و فلسفه هپیون است!
در خــانهٔ رســول چــو مــاهِ نــو تأویــلْ روز روز بــر افــرون است[2]

آرایِ فلسفیِ ناصر

اسمعیلیّه، علم و اعتقاد را غایتِ هستی و زندگانی بشر می‌دانند، و به بهشت و دوزخ جسمانی قائل نیستند (در اینجا نیز با اِخوان الصفاء هم عقیده‌اند)، ولی برایِ مبتدیان این کلمات را به معنیِ مَعمول و متداول آنها تفسیر می‌کنند، امّا چون به خداوندانِ مراتبِ بالا یعنی ارباب معرفت می‌رسند، بهشت را به لقاء یا دیدارِ خداوند و اتّصاف و تخلُّق به اخلاقِ الهی، و یا نَفْسِ انسانِ کامل؛ و دوزخ را به حرمانِ از معارف و گرفتاری و توغُّل در مادّه و یا نفسِ انسانِ جاهل و محروم از لقای خدا و جز آن تأویل می‌کنند[3]. بعث و نشور و رستاخیز را نیز به صورتِ جسمانی قائل نبوده‌اند، و اَحکامِ شرعی رانیز چنانکه اشارت رفت تأویل می‌کردند، و احکامِ فقه را «هَوَیٰ و هَوَسِ ریاست جویان» می‌شمردند[4]. برخی از اشعارِ ناصرخسرو نیز - با همهٔ

---

۱. دیوان، ۱۹۱، چاپ سیدنصرالله تقوی. نیز، وجهِدین، ۱۴۲ و ۱۳۵. اَلْفَعْدَن = گردآوردن.
۲. یوان، ۲۵۷، مینوی - محقّق. هپیون = اَفیون.
۳. بسنجید با این ابیاتِ حاجی سبزواری (منظومه، ۳۳۴، چاپ ناصری):

فَــجَنَّةَ اللِقــا وَ جَــنَّةَ الصِّــفَهْ یُــثْمِرُ لِــلْکُمَّلِ غــرْسُ المَــعْرِفَهْ
اِنْ تُــغْرِسُوا فَــمِثْلَ هَــذٰا فَــاغرِسوُا وَ فــی ابْتِغــائِه بِــجِدٍّ نــافِسوُا

= کاشتنِ درختِ معرفت برای کاملان بهشت دیدار و اتّصافِ به صفات و اخلاقِ الهی را میوه می‌دهد. پس اگر درخت می‌کارید چنین درختی بکارید (= اهل معرفت و طالبِ آن باشید) و در جستجویِ آن جِدّاً همچشمی کُنید.
۴. زادالمسافرین، ۳، چاپ قویم.

تقیُّدِ به شریعت - در این معانی صریح است:

چـنـدکنی جـایِ چُنین به گـزین / چـون نروی سویِ سرایـی چُجزایـن؟
جایِ خور و خوابِ تو این است و بس / و آن نـه چُنین است مکـان و مکین
آرزویِ خـویش بیـابَد در او / هـر کسی از خلق کهین و مهین
گـر تـو دراو گُـرسنه و تشـنه‌ای / مـرغ مسـمَّن خـور و ماء مَعین
من نه همی طاعت ازآن دارمش / تـامی و شـیرم دهـد و انگـبین
کـارِ ستوراست خـور و خُفت و خیز / شـو تو بخور چـون کُنی ابـر و بچین
نـیستی آگـاه تو هیچ از بهشت / خورچـه کـنی گر نـه خری راستین
تـا نشنـاسی تو لطیف از کثیف / مـانده‌ای انـدر قـفصِ آهـنین[۱]

***

روی زی محراب کی کردی اگر نه در بهشت
بـرامیدِ نـان و دیگ و قَـلْیه و حلواسـتی[۲].

***

مـردکی را بـه دشت گُـرگ دریـد / زو بـخوردند کـرکس و زاغـان
آن یکـی ریست در بُـنِ چـاهی / و آن دگـر رفت بـر سـرِ ویـران
این چُنین کس به حشر زنده شود؟ / تـیز بـر ریشِ مـردم نـادان[۳]

گاهی چون حکیمان، و فارغ از توجُّه به ادیان، سؤالاتی مطرح می‌کند که به هیچ روی با اعتقاداتِ مرسوم زمانه بویژه اعتقادات دینی دمساز نیست: اگر طینتِ انسان زیباست چرا چهرهٔ رومی سفید و صورتِ حَبَشی سیاه است؟ اگر اصلْ سعادتمندی همهٔ بندگان بود چرا یکی شوربخت و دیگری نیک‌بخت است؟ این همه اختلافْ در آفرینش ازکُجاست؟ چرا نعمتِ منعم و توانگر دریا دریاست و تیره روزی و مِحنتِ درویش و بی‌مایه کشتی کشتی؟

بـارِ خـدایـا اگـر ز رویِ خـدایـی / طینتِ انسان همه جمیل سرشتی
چـهرهٔ رومّی و صورتِ حَبَشی را / مایهٔ خوبی چه بود و علّتِ زشتی؟
طلعتِ هـندو و روی تُـرک چـراشـد / همچو دلِ دوزخی و روی بـهشتی؟
از چه سعید اوفتاد و از چه شقی شد / زاهـدِ مـحرابی و کشیش کُنِشتی؟

---

۱. دیوان، ۴۵۶-۴۵۷.
۲. دیوان، ۲۲۷.
۳. دیوان، ۵۰۷، نصرالله تقوی.

چیست خلاف اندر آفرینشِ عالَم — چون همه را دایه و مشاطه تو گشتی
نعمتِ منعم چراست دریا دریا — مِحْنَتِ مفلس چراست کشتی کشتی؟[۱]

- اثباتِ صانِع

به نَظَرِ ناصر، مردم با همهٔ اعتقادات و اخلاقِ متفاوتِ خود، بر دو گروه‌اند:

- یکی فِرقهٔ دهریان، که اهل تعطیل‌اند، و گویند: عالَم قدیم است و صانعی ندارد، و صانعِ موالید از [معادن] و نبات و حیوان، خردِ افلاک و اَنْجُم است که همیشه بوده است و همیشه باشد؛

- فرقهٔ دیگر که به صانع معتقداند، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: یک گروه آنهایی هستند که گویند: صانع بیشتر از یکی است چون ترسایان که [خدا را] سه گویند: اب، ابن، و روح‌القُدُس؛ و چون ثَنَویان که [صانع] را دو گویند، یکی یزدان و دیگری اهرمن؛ و نور و ظلمت را قدیم دانند. امّا آن گروه که گویند: صانع یکی بیشتر نیست و به صانع یگانه اقرار دارند خود پنج صنف‌اند:

- یکی گویند که صانع یکی بیش نیست، ولیکن پرستید نی بیشتر از یکی است، و ایشان بُت‌پرستان‌اند که به خدایْ تعالیٰ اقرار دارند ولی گویند بُتان را می‌پرستیم تا ما را به خدا نزدیک کنند (زُمَر، ۳۹/آیهٔ ۴). اهلِ تأویل [= اسمعیلیّه] گویند که این سخن مَثَل است بر کسانی از اُمّت که گویند برما بایسته است که بیرون از محمّد (ص) و عترتِ اوکسانی را دوست داشته باشیم تا از این راه نزدیکیِ ما به خدا افزونی یابد؛

- صنفِ دوم ترسایان‌اند که گویند که خدا سه است، و هر سه یکی است و پرستیدنی است؛

- صنفِ سوم ثَنَویان‌اند که گویند قدیمْ دو است ولیکن پرستیدنی یکی است که یزدان است؛

- صنفِ چهارم فیلسوفان‌اند که گویند پرستشِ خدا لازم نیست، بلکه آنچه لازم است این است که علم بجوییم و به علمْ قدرت و عظمت و مُلکِ او را دریابیم؛

- صنفِ پنجم مُوحِّدان‌اند که گویند خدا یکی است و پرستیدنی نیز هم او است[۲].

---

۱. همانجا، ۵۰۹.

۲. جامع‌الحکمتین، ۳۱-۳۲، هانری کربَن - دکتر معین، چاپ دوم، ۱۳۶۳ هـ. ش.، تهران،

آنگاه، ناصر می‌گوید: «چون درست کنیم» یعنی ثابت کنیم «که خدای یکی است، هم قولِ دهری باطل شود و هم قولِ ترسا و هم قولِ ثَنَوی». امّا نُخست باید بدانیم که موحّدان، نیز که صانع و معبود را یکی دانند، خود سه گروه‌اند:

- یک گروه، اهل تقلیداند، و «عامّهٔ مردم ایشان‌اند، و بر ظاهرِ کتاب ایستاده‌اند و گویند: خدای را بدان صفات یاد کنیم که او خود را در کتابِ خود بدان صفات یاد کرده است، و هر صفتی راکه سزاوارِ او نیست، امّا آن صفت در کتاب هست، ما آن را نمی‌دانیم و چیزی نمی‌گوییم، چه تأویلِ آن را خدا می‌داند، چنانکه می‌گوید «و تأویلِ آن را نداند مگر خدا» (آل عمران، ۳/آیهٔ ۵)، و بر این چیزی نمی‌افزایند.

- یک گروه متکلّمان‌اند - از معتزله و کرّامیّه -. اینان گویند «نَظَر» یعنی اندیشه و تأمُّل «در توحید واجب است، و ما به دلایل و نَظَرِ فکری تشبیه از خدا نفی کنیم».

- سه دیگر، «گروهِ شیعهٔ خاندان رسول‌اند که گویند کتابِ خدایْ را تأویل است»، و گویند «به تأویلِ عقلی صفاتِ مخلوق را از خالق نفی کنیم. و گویند: میانِ تشبیه و تعطیل منزلتی است که توحیدِ ما بر آن است، و از امام جعفرِ صادق (ع) خبر آورند که از وی پرسیدند: حقّ تعطیل است یا تشبیه؟ او گفت: منزلة بین المنزلتین» یعنی حقّ پایگاهی است در میان دو منزلِ تشبیه و تعطیل.

هر یک از این سه گروهِ موحّد دعوی می‌کنند که حقِّ توحید همان است که آن گروه برآنند. آنگاه ناصر بحثی از توحید هر سه گروه می‌کند و مغز و خلاصهٔ قول هر گروه را باز می‌گوید، و خطا و صواب هرگروهی را باز می‌نماید، و البتّه در این کار از حُجّت و برهان، به شیوهٔ اهل تأویل، سود می‌جوید، و با ذکر مواردی از عقاید هر یک، «تناقُضات و محالاتِ» آن اقوال و مقالات روشن می‌سازد، و بویژه بر کرامیّان و حشویان -که اهل ظاهراند - انتقادهای تند ولی استوار می‌کند. از جُمله می‌گوید: یک غَلَطِ بُزرگِ کرّامیان این است که گویند «صواب و خطا و طاعت و معصیت، از بنده به خواستِ خدا آید. و مرا با یکی از ایشان در این معنی سخن رفت. گفتم چرا می‌گویید که معصیت به خواستِ خدا می‌آید؟ گفت: زیرا کسی که می‌گوید «بندهٔ معصیت به ناخواستِ خدا می‌کند، بر خدا قهر لازم کرده باشد» یعنی خدا را مقهورِ ارادهٔ بنده دانسته باشد زیرا که بنده آن می‌کند که خدا نمی‌خواهد. گفتم: اگر با این قولْ خدا را تنزیه می‌کنید، زشتیِ دیگری به خدا باز می‌بندید. چه وقتی می‌گویید:

انتشاراتِ طهوری.

خدا خواست تا بنده معصیت بکند و بنده نتوانست که جز خواستهٔ او کاری بکند، و آنگاه خدا او را عقوبت دهد و شکنجه کند چنین خدایی «خدایِ بِهَوَس و زشت باشد» و چون چنین «هوسی مخلوق را شایسته نباشد، خالق را چگونه شاید؟»[۱]

آنگاه توحیدِ معتزله را بیان می‌کند، و چون مذهبِ اسماعیلیّه و خودِ ناصر با این فرقه در موضوعاتِ بسیاری سازگار است، چه هر دو گروه - روی هم‌رفته - هم‌عقلی مذهب‌اند، و هم مسائلِ ظاهری و متشابه را هر دو تأویل می‌کنند، ناصر، عقیدهٔ آنان را «قاعدهٔ نیکو و عقلی» می‌شمارد «توحیدِ متکلّمانِ مذهبِ اعتزال» این است که می‌گویند «نُخستْ چیزی که بر مردم واجب است شناختِ خدایْ است» زیرا در «شناختِ خدا مردم را به‌کارهای ستوده رغبت است و از چیزهای زشت و نکوهیده پرهیز است» چه مردم وقتی دانستند که ایشان را «صانعی است و بودِشِ[۲] او به صُنْعِ صانعی حکیم است» لذا «تکلیف‌هایِ دینی برخویشتن واجب بینند، و در کارهایِ ستوده رغبت کنند، و از زشتی‌ها بپرهیزند، و ما گوییم این قاعده‌یی عقلی و نیکوست...»[۳]

معتزله معتقد بوده‌اند که معارِف - از جُملهٔ شناختِ خدا - ضروری نیست، و به تقلید نیز حاصل نمی‌گردد. زیرا اگر مردمْ خدا را به ضرورت - یعنی به فطرت و طبعِ خود - می‌شناختند، بایستی همهٔ مردم درمعرفتِ خدا یکسان می‌بودند، چنانکه در شناختِ دفعِ گرسنگی به طعام و شناختِ دفعِ تشنگی به آب، همهٔ خلق به یک منزلت‌اند، زیراکه این مَعارِفْ ضروری است.[۴] تقَلید نیز باطِل است، زیرا اگر تقلید حقّ بود، تقلید ازکسی که می‌گوید «عالَمْ قدیم است» همان اندازه درست می‌بود که کسی می‌گوید «عالَمْ حادث است»، و حال آنکه یکی از این دو درست است. پس چون در شناختِ خدایْ تعالیٰ تقلید باطِل است، و چنانکه گفتیم ضروری هم

---

۱. همانجا، ۵۱-۵۲. بِهَوس = هوسناک، مُهوَّس

۲. بودِش = هستی. ۳. جامع‌الحکمتین، ۵۲.

۴. همانجا، ۵۳. به این موضوع در اَشعار نیز اشارت دارد (دیوان، ۳۹۳):

بی‌دانش آمدی و، درینجا شناختی
کاین چیست و آن چه باشد و آن چون و این چراست؟

چون و چرا نتیجهٔ عقل است بیگُمان
چون و چرا ز جانوران جز تورا کِراست؟

نیست، جز نَظَر و اندیشیدن چیزی باقی نمی‌مانَد. و از اینجاست که خدایْ تعالیٰ به پیامبر اکرم می‌گوید «خلق را بگوی که بنگرید در آسمان‌ها و زمین چیست از نشانه‌های حکمت» و آنگاه گفت: «نشانه‌هایِ پیامبران سود ندارد و بی‌نیاز نمی‌سازد گروهی را که بدین آیات نگرویدند» (یونس، ۱۰/آیهٔ ۱۰۱)[۱].

ناصر، پس از بیانِ این دو نَظَرِ معتزله، می‌گوید: اینکه گفتند «که شناختِ خدایْ ضروری نیست، صوابْ گفتند»، ولیکن آنجا که گفتند تقلیدْ مطلقاً باطل است. خطا گفتند، زیرا «تقلید در آغاز بر خلق واجب است تا از آن تقلید به تحقیق رسند». وانگهی «آنکه می‌گوید عالَم قدیم است» به تقلید نمی‌گوید بلکه به اُلفت و عادت چُنین می‌گوید، یعنی به اُنس و عادت از پدر و یا ازکسانی که در میانِ ایشان برآمده، و آنها بدین اعتقاد بودند، این سخن می‌گوید «او آن اعتقاد را از ایشان گرفت و بر آن خو کرد، و بر عادتِ بهیمی برفت، و در پذیرفتن شریعت کاهِل شد، و متابعِ دهریان گشت، و اعتقاد کرد که باید شریعت را به تقلید و تکلیف پذیرفت، و برعادتِ سُتوری حسّی که در او وجود داشت، ایستاد».[۲] ناصر، بار دیگر قولِ خود را چنین تأکید می‌کند که «هر که تقلید نپذیرد به تحقیق نرسد، و چون به توحید و به تحقیق از تقلید شاید رسیدن، تقلیدْ حقّ باشد نه باطِل. و پیداست که تقلیدِ آنکه می‌گوید عالَم مُحْدَث است مانندِ تقلیدِ کسی نیست که می‌گوید عالَم قدیم است، بلکه این تقلید - یعنی قول به اینکه عالم حادث است - مقدَّمهٔ حق است، و مقدَّمهٔ حقّ حقّ باشد.[۳]

آنگاه ناصر، از این تخطئهٔ معتزله، به شیوهٔ مرسوم تأویل در میان اسمعیلیّه منتقل می‌گردد و می‌گوید: همه می‌دانند که «مسلمانان کتاب و شریعتْ از رسول (ص) به تقلید پذیرفته‌اند» امّا هم رسول (ص) «آموختنِ تأویل کتاب و شریعت را بر ایشان واجب کرد، چنانکه خبر است از رسول (ص) که روزی با یاران نشسته بود، گفت: از شما کسی باشد که بنابر تأویلِ کتاب با شما جنگ کند، چنانکه من کردم و بنابر تنزیلِ

---

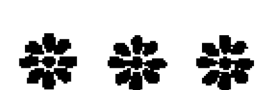
۱. جامع‌الحکمتین، ۵۲-۵۳.

۲. همانجا، ۵۹. حقیقت این است که این دلیلِ ناصر بر ضدِّ معتزله چندان استوار نیست، زیرا با بیانی که خودِ او از اُلفت و عادت می‌کند، می‌توان گفت که میانِ این اِلْف و عادت با تقلید چندان فرقی نیست، و استدلالِ ناصر در اینجا جَدَلی است و استوار نمی‌نماید.

۳. همانجا، ۶۱-۶۰.

آن شمار راکُشتم[۱] پس ابوبکر گفت: ای رسولِ خدا آیا آنکه این جنگ کند من هستم؟ رسول گفت: نه. پس عُمَر گفت: یا رسول‌الله، آنکس من هستم؟ گفت: نه. پس عثمان گفت: ای رسول خدا، آیا من هستم؟ گفت: نه. گفتند: پس کیست آنکه بر تأویلِ کتاب جنگ کند؟ رسول گفت: ذاکَ خاصِفُ النعل = آن کس است که نعل می‌دوزد. چون بنگریستند: علیّ بن ابی طالب (ع) بود، که به صُفّهٔ دیگر نشسته بود و نعلینِ پیامبر را - که بندش گسسته بود - می‌دوخت[۲]. آنگه دانستند که خداوند تأویلِ کتاب و شریعت او است». ناصر پس از بیان این مطلب می‌نویسد «و توحیدِ حقّ اندر تأویلِ کتاب و شریعت است نه اندر بطنِ تاریک اُمت، چنانکه این گروه - یعنی معتزله - گفتند.»[۳]

ناصر، پس از آن به بیانِ قولِ «متألّهان فلاسفه»[۴] در بابِ توحید می‌پردازد، و مانند سقراط و افلاطون و ارسطوطالیس، وجودِ علّتِ اُولیٰ رااز بُرهان حرکت ثابت می‌کند بدین طریق که می‌گوید «از معلول آخر - یعنی انسان - تا به علّت اُولیٰ - یعنی خدا - هر چه در میانه است همه متحرّک است» و حرکتِ آنها را محرّک لازم است، و آن محرّکِ اول، خدایْ تعالیٰ است.[۵]



در بخشِ طبیعی، نَظَر ناصرِخسرو و اسمعیلیّه، عموماً با فلسفهٔ مرسوم میان فیلسوفان و متکلّمانِ اسلامی چندان فرقی ندارد، و ناصر، غالبِ مباحثِ آن را به صورتِ سؤال و جواب و تعریف مطرح می‌سازد، و در اینجاست که مهارتِ او در ساختن معادل‌هایِ لطیفِ فارسی برایِ معانی فلسفی آشکار می‌گردد. ما در اینجا برخی از آنها را یاد می‌کُنیم [در این تعریفات، «اگر پرسند...»، «در جواب گوییم» را حذف کرده‌ایم]:

---

۱. «اِنَّ مِنْکُمْ لَمَنْ یقاتِلکُمْ عَلَیٰ تأویلِ الکتابِ کما قاتَلْتُکُمْ عَلَیْ تنزیلِهِ» (جامع‌الحکمتین، ۶۱).

۲. برای تفصیل «خبر خاصِف النعل»، ⟵ محدّث قمّی، سفینةالبِحار، ۳۸۷/۱، تهران، انتشاراتِ، سنائی؛ علاّمهٔ حِلّی - فاضل مقداد، باب حادیعشر، ۷۳، دکتر محقق، انتشاراتِ دانشگاه تهران.

۳. جامع، ۶۷-۷۳.

۴. ناصرخسرو، تعبیر «متألّهانِ فلاسفه» را مکرّر بکار می‌بَرَد، و یک جا آن را - چُنین معنی می‌کند «متألّهانِ فلاسفه گفتند: ما به علم و حکمتِ مطالب، خویش را مانندِ خداکنیم؛ از بهرِ این خویشتن را متألّه گفتند یعنی خدا شونده» (جامع‌الحکمتین، ۹۹).

۵. همانجا، ۷۳.

- **هیولیٰ**: جوهری بسیط است پذیرایِ صورت.
- **صورت**: صورتِ هر چیزی آن است که هستیِ آن چیز بدان است [= قائم است].
- **جوهر**: چیزی است بذاتِ خویش قائم، و پذیرایِ صفات متضادّ.
- **موجود**: آن است که حاسّتی از پنج حاسّت آن را اندر یابد، یاوهم او را تصوُّر کند، یا چیزی بر او دلیل کند.
- **وجود**: آنکه نامِ او هستی است.
- **عدم**: آنکه نام او نیستی است.[1]
- **قدیم**: آنه نیستیِ او ممکن نباشد.
- **مُحدَث**: آنچه دیگری سازنده باشد او را.
- **علّت**: آنچه او سَبَبِ بُودِشِ [= هستی] چیزی دیگر باشد، چنانکه آفتابْ علّتِ روز است...
- **معلول**: آنچه وجودِ او را سَبَبی باشد.
- **علم**: تصوُّری است از ما به حقیقتِ چیزی.
- **دانا**: آن است که چیزی را به حقیقتِ آن تصوُّر کند.
- **زنده**: آنکه از او فعل‌ها [پدید] آید.
- **حیوان**: هر جَسَدی که با نَفْس مقرون باشد.
- **فعل**: اثری است از فاعل اندر مفعول، یا اَثَر کننده در اَثَرپذیر.
- **قادر**: آنکه هرگاه خواهد فعل کند.
- **خدا**: آن است که همه او است، و مسبِّبِ هر موجودی است.
- **صنعت**: نهادنِ صورت اندر هیولیٰ است.
- **صانع**: آنکه صورت را از قوّت بیرون آرَد و آن را اندر هیولیٰ نهد، چنانکه درودگر صانع است که صورتِ تخت را از حدِّ قُوّت بیرون آرد، و اندر هیولیٰ و چوب پوشدش...
- **مصنوع**: آنچه مرکّب از هیولیٰ و صورت است.
- **عقلِ فَعّال**: نخستین مُبْدَعی است که خدایٰ تعالیٰ او را اِبداع کرده است، و آن جوهری است بسیط و نورانی که صورتِ همهٔ چیزها اندر او است.

---

۱. در اصل، «هست» و «نیست» است، ولی «هستی» و «نیستی» درست‌تر می‌نماید.

– **نَفْس:** جوهری است بسیط و نورانی، و زنده بذات است و دانا به قُوّت و به طبع فاعِل است، و صورتی از صورت‌هایِ عقل فَعّال است.

– **جنسِ طبیعی:** جماعتی است که صورت‌هایشان مختلف است، و همه بر یک معنی‌اند، چون حیوان و ستور و مرغ و مردم به صورت‌هایِ مختلف، و همه زندگان‌اند.

– **نوعِ طبیعی:** یک صورت است اندر اشخاصِ بسیار.

– **نور:** جوهری بسیط است که او را بدو ببینند، و چیزها را هم بدو ببینند.

– **ظلمت:** نیستیِ نور است.

– **فَلَک:** جسمی است که بر عالَم محیط است.

– **عالَم:** جملگیِ آنچه در میانِ فَلَک است.

– **زمان:** عَدَدِ حرکاتِ فَلَک نزدِ فلاسفه است؛ وگروهی گویند: زمان مدّتی است که به حرکتِ فَلَک شمرده و پیموده می‌شود.

– **مکان:** نهایتِ جسم است.

– **کَوْن:** بیرون شدنِ چیزی از عَدَم سویِ وجود است.

– **فساد:** باز شدن چیزی است از وجود سویِ عَدَم.

– **تغیُّر:** بیرون شدنِ جسم از مکانی به مکانی دیگر است.

– **معادن:** چیزی است که در زمین از سیماب وگوگرد بسته شود، و خاک به آن هر دو آمیخته باشد.

– **نبات:** آنچه از زمین برآید، و زیادت پذیرد، و آب بر او غالب باشد.

– **حیوان:** متحرکی است که او را حسّ باشد، و هوا بر او غالب است.

– **فرشته:** نَفْس‌هایِ بصلاح و با خیر است، و طبیعتِ فَلَک برایشان غالب است.

– **دیو:** نفس‌هایِ بد و با شرّ است، و آتش و خاک بر آن غالب است.

– **طبیعت:** قُوَّتی از قُوّت‌هایِ نفس است، که در اَرکانِ چهارگانه کار می‌کُنَد.

– **اثیر:** هوایِ گرم به زیرِ فَلَک ماه است.

– **زمهریر:** هوای سرد است که زیرِ آن کُرهٔ اثیر قرار دارد.

– **ابر:** مجموعِ بُخار است، و بخارْ آتش است که با آب آمیخته است.

– **باران:** آبی که از بُخار با آتش آمیخته، چون سرد شود، آتش از او جدا شود، و آب به زمین باز آید، آن را باران گویند.

– **برق:** آتشی لطیف است، که از برخوردِ دُخانی در هوا جمع شده باشد.
– **رعد:** بانگ زدن آن بُخارات به یکدیگر است در هوا که آتشِ برق از آن جَهَد.
– **برف:** چون آب اندر هوا فشرده شود پیش از آنکه از او جدا شود، برف باشد که فرود آید.
– **ژاله:** چون آب از بُخار جُدا شده باشد، و پیش از آنکه به زمین آید، در هوا فشرده شود، ژاله باشد.
– **زَلْزَله:** در زمین مکانهایی تُهی است، واز آتشِ کُلّی که گِردِ زمین گرفته است، بخارهایی در آن مکان‌ها جمع شود، و چون در وی نگنجد، آن بخارها زمین را بجنبانَد تا بشکافد، و آن بخارها از او برآید؛ و همهٔ زمین هرگز نجنبد، بلکه جایی بجنبد که این معنی در آنجا حاصل شده باشد[۱].
– **زمین:** جوهری است سخت، و در او سوراخ‌هایِ خُرد و بزرگ است، و در میانِ هوا ایستاده – به فرمانِ خدایْ تعالیٰ.
– **خیر:** آنچه به فرمانْ بر آن اندازه که باید و بدان وقت که باید کردنِ و بدان جای که باید و از بهر آنچه باید [کردن]، خیر است؛ و آنچه بخلافِ این است **شرّ** است.
– **معروف:** آنچه که عادتِ مردم بر آن است و شریعت از آن نهی نکرده است، معروف است،[۲] و آنچه بخلافِ این است، **مُنکَر** است.
– **وهم:** قُوّتی است از قوّت‌هایِ نَفْس حسّی [= جزئی] که چیزهایِ مانند یک دیگر را از یکدیگر جدا کند[۳].

---

۱. زَلْزَلَةُ الارْضِ لِحَبْسِ الابْخِرَه وَالعَیْنُ مِنْ تکثیفها مُنْفَجِرَهْ [ای من تکثیف الابخرةِ] (سبزواری، **منظومه**، ۲۷۸) = لرزشِ زمین یا زمین لرزه به سبب جمع و حبس شدن بُخارهاست، و چشمه‌ها از انبوه گشتن و متراکم شدن همین بُخارها پدید می‌آیند.
۲. ناصر، در اینجا برخلاف معتزله و فلاسفه سخن می‌گوید، چه آن دو گروه حُسن و قبح و معروف و منکر را «عقلی» می‌دانند، ولی چنانکه از تعریف بالا برمی‌آید، وی آن امور را «شرعی» (و ضمناً «عُرفی») می‌داند.
۳. وَ الوَهْمُ للجزئي مِنْ مَعْنَیً عُلِمْ حافِظُهُ حافِظَةٌ لَقَدْرُسِمْ (**منظومه**، ۲۸۸). چنانکه ملاحظه می‌کنید، تعریف ناصر کُلّی‌تر از این تعریفِ حاجی است.
مولوی در ردِّ این تعریف گوید (**مثنوی**، ۶/۶۰۵، علاء):

آن حکیمک وهم خواند ترس را فهم کژ کرده است او این درس را
ترس و لرزه باشد از غیری یقین هیچ کس از خود نترسد ای حزین

– **فکرت:** قوّتی است از قُوّتهای نفسِ ناطقه که چیزهایِ مانند یکدیگر را از یکدیگر جدا کند.

– **ایمان:** راستگوی داشتنِ شنوده است مرگوینده را به آشکار و نهان.

– **اسلام:** طاعتِ دیگری است بر اُمید مکافاتِ نیکی.

– **کُفر:** حقّ را به انکار پوشیدن است.

– **شرک:** اثباتِ الوهیّت است مردو چیز را.

– **معصیت:** بیرون شدن از طاعت است.

– **معاد:** بازگشتِ نَفْس جُزوی است به سوی نَفْسِ کُلّی.

– **دنیا:** مُدّتِ بقایِ نَفْس است اندر جَسَد تا به وقتِ مرگ.

– **مرگ:** دست بازداشتنِ نَفْس است مر جَسَد را.

– **آخرت:** بُودِشِ دوم است پس از مرگِ جَسَد.

– **بهشت:** عالَمِ ارواح است و معدنِ لَذّات است.

– **دوزخ:** معدنِ دردها و رنج‌هاست.

– **بعث:** بیدار شدنِ نَفْس از خوابِ غفلت است.

– **قیامت:** ایستادنِ خلق به فرمانِ خدایْ تعالیٰ است.

– **حشر:** جمع شدن نَفْس‌هایِ جزوی به نزدیکِ نَفْسِ کُلّی است.

– **حساب:** معلوم کردنِ نَفْسِ کُلّی نَفْس‌های جزئی را بدانچه کرده باشند از خیر و شرّ، آنگاه که با اَجساد بودند.

– **صراط:** نزدیک‌تر راهی است سویِ خُدا.[1]

اگر تأمُّل بکنند، در همین تعریفاتْ صورتِ کُلّی فلسفهٔ ناصرِخسرو را از مبدأ تا معاد می‌توان دریافت. از این روی، در بیانِ فلسفهٔ او بیشتر از این سخن نمی‌گوییم. تنها مختصر بحثی دربارهٔ مبحثِ «امامت» از نَظَرِ او می‌کُنیم تا شَمّه‌یی از اندیشه‌هایِ سیاسی او نیز بدست آید.

امامت:

ناصر می‌گوید: دینْ اصل است، و آن را دو فرع است، و هر فرع از این دو را نیز فرعی است برایِ آنچه از او برتر است و اصلِ آنْ چیزی است که از او فروتر است؛

---

۱. جامع‌الحکمتین، ۸۶-۹۸.

چنانکه رسول فرعِ دین است و اصل است برایِ وصی، و وصیّ فرعِ برای رسول است و برایِ امام اَصل؛ و امامْ فرعِ است برایِ وصی و اصل است برایِ حُجّت؛ و حجّت فرعِ برای امام است و اصل برایِ داعی؛ و داعی فرعِ برای حجّت است و اصل استَ برایِ اهل دعوت (= دعوت پذیران).[۱] باز می‌گوید: دین را در عالَمِ صغیر دو اصل است: رسول و، وصیّ. و سه فرعِ ایشان امام و حُجّت و داعی است[۲].

جهانِ ما، جهانِ ابداع است «وجودِ عالَم با آنچه در او هست به امرِ خدایْ است و آن را **ابداع** گفتند، و اصلِ آن به دو حرف بود که کُنْ گفتند[۳]. و معنیِ این سخن آن است که از امرِ باریْ تعالی، عقلِ اوّ پدید آمد. و باز نَفسِ کُلّی به قُوّتِ امرِ باریْ منبعث شد. و گفتند: کافْ به مَثَل، عقلِ کُلّی بود و نون به مَثَل نَفْسِ کُلّی...» در عالمِ عُلوی هفت نورِ اَوّلیِ اَزَلی هست که آنها را اَزَلیّات گویند، و آن انوارْ علّتِ همهٔ جسمانیّاتی است که مشاهده می‌شود: یکی از آنها ابداع است، دیگری جوهرِ عقل، سومی مجموعِ عقل –که خود سه مرتبه دارد یعنی هم عقل است، هم عاقل است و هم معقولَ –، چهارم نفس است که از عقل منبعث شده است، پنجم جَدّ (= بخت، اقبال)، ششم فتح است و هفتم خیال است. و نجومِ هفت گانه یعنی شمس، قمر، زُحَل، مشتری، مِریّخ، زهره، و عُطارِد، که در جهان جسمانی هستند همه از آثارِ آن لطایف و اصول‌اند که مُبْدِعات هم خوانده می‌شوند. در عالَمِ صغیر نیز، که انسان باشد، از آن جواهرِ ابداعی، هفت اثر پدید آمده است: حیات، علم، قدرت، ادراک، فعل، اراده، و بقاء[۴]. مراتب هفتگانهٔ ابداع و آثارِ هفت‌گانهٔ آنها نیز با مراتبِ هفتگانهٔ دعوت قابلِ تطبیق‌اند یعنی هر یک از آنها «به اندازهٔ قبولِ جوهرِ نفسانی خویش» از آن اصول و آثار بهره یافته‌اند و آن را به جهانِ مردم می‌رسانند یعنی رسول، وصیّ، امام، حجّت، داعی، مأذون و مستجیب هرکدام به اندازهٔ استعداد خود از آن اصولِ هفتگانهٔ ابداعی و آثارِ هفتگانهٔ آنها متأثّر می‌شوند و آن را به مردم می‌رسانند. «و چنانکه بر آسمانِ دنیا هفت نور مشهور است –که نام‌های ایشان راگفتیم– بر آسمانِ دین نیز هفت نور است مشهور از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص)، و خداوندِ قیامت.»[۵]

---

۱. همانجا، ۱۵۵. ۲. همانجا، ۱۳۸.
۳. نحل، ۱۶/آیهٔ ۴۲ «اِنّما قولنا لِشَیْءٍ اذا اردناهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ.»
۴. جامع‌الحکمتین، ۱۰۹-۱۱۰. ۵- همانجا، ۱۱۱-۱۱۲.

این «خداوندِ قیامت» که ناصرخسرو او را «خداوندِ تأویل» (**جامع**، ۶۱، ۸۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۲۹۹) و «خداوند تأیید» (**همانجا**، ۲۱۴) و در **دیوانِ** اشعار «خداوند زمان» و «امامِ زمانه» و جز آن‌ها نیز می‌خواند، وجودِ «امام» است که «متابعِ رسول، و عترتِ او است... که بیگانه را متابعت نکرده و فرزندِ وصیّ است». ناصرِ با همین ذهنیّت، هرکس را که مستقیماً از تبار علی و فاطمه - علیهما السلام - نیستند، سزاوارِ مقام خلافت و امامت نمی‌شناسد؛ هر چند که از صحابهٔ بنیِّ اکرم (ص) بوده باشد.

خُلاصهٔ استدلال او این است که می‌گوید: از خلقْ هر کس، دعوی می‌کند که «راهِ حقّ آن است که من بر آنم و مخالفِ من بر باطِل است؛ و این حالْ دلیل کند که همهٔ دعوی‌ها حق نیست» چه اگر «همهٔ دعوی‌ها حقّ بودی همگِنان هیچ یک بر باطِل نبودندی» زیرا هر کس در باطِل ساختنِ دعویِ مخالفِ خود راستگوی بودی». پس چون همهٔ دعوی‌ها درست نیست همچنانکه همهٔ آنها باطِل هم نیست واجب می‌آید که «از همگِنان یکی بر حقّ است و دیگران همه بر باطِل‌اند.»[1] و چون خداوندانِ دعوی به دو فرقه شدند حقّ از باطِل پیدا آمد. حال گوییم: «از جُملهٔ هفتاد و سه فرقهٔ مسلمانان یک فرقه است که با همگِنان مخالف است و آن گروه آنان‌اند که می‌گویند که امام از فرزندانِ رسولْ باید از بُنیانِ علی بن ابی‌طالب و فاطمهٔ زهرا - علیهما السلام - باشد، و دیگران همه یک فرقه شده‌اند بر اینکه هرکس به امام گذشته اقتداکنند؛ همه یکدیگر را حقّ می‌گویند واین یک فرقه را ناحقّ می‌گویند که شیعه است و می‌گویند که: امام زَمَن زنده است و فرزندِ رسول است. و چون هفتاد و دو فرقه همه این یک فرقه را مخالف‌اند دانیم که حقّ میانِ اهل شیعه است.»[2]

آنگاه می‌گوید: این هفتاد و دو فرقه همه می‌گویند «ما بر حقیّم». امّا من می‌گویم «حقّ به دعوی درست نشود، و برحقّ آن است که بر دعویِ حُقوقْ منديِ خویش بُرهانِ عقلی دارد... مسلمانان، پس از رسول (ص) به دو قسمت شدند: گروهِ پیشینه گفتند که امام پس از رسول فرزندان رسول باشند، و آن گروه شیعه‌اند؛ و گروهی

---

۱. **همانجا**، ۱۱۱ و ۲۱۹. زیرا به تعبیر امیرِ مؤمنان (ع): «ما اخْتَلَفَتْ دَعْوَتانِ اِلاّ كانَتْ اِحداهُما ضَلالَةً» (**شرح نهج**، ۶۷/۱۸، ابوالفضل ابراهیم) = دو دعوت اختلاف نداشته باشند مگر اینکه یکی ضلالت باشد.

۲. ناصرِخسرو، **وجهِدین**، ۱۳-۱۴، برلین، ۱۳۰۳ هـ. ش. به اهتمامِ شادروان محمود غنی‌زاده.

گفتند که امامتْ پس از رسول میانِ امّت است تاهر که داناتر و پرهیزگارتر باشد روا باشد که امام باشد» چه خدایْ تعالی می‌گوید «یا ایها الذّین آمنوا اَطیعوا اللهَ وَ اَطیعوا الرسولَ و اُولِی الامْرِ مِنْکُمْ» (نساء، ۴/آیهٔ ۵۹) ای گرویدگان، طاعت دارید خدایْ را و رسولِ خدایْ را و خداوندانِ فرمان را از شما. پس شیعه گفتند این «خداوندانِ فرمان» از ذُرّیّهٔ رسول‌اند، و دیگر مسلمانان گفتند که روا باشد که از فرزندانِ رسول باشند و روا باشد که نباشند. پس شیعه گفتند که: شما اقرار کردید که امام از فرزندانِ رسول رواست، ما با شما در این مُتّفقیم، و بدانچه گویید جُز از فرزندانِ رسولْ امام روا باشد متفّق نیستیم؛ پس ما از حُجّت بی‌نیازیم و شما را حُجّت باید به اثباتِ امامِ خویش».[1]

آنگاه ناصرِخسرو حُجّتِ غیرشیعه را به سه حُجّت برمی‌گرداند، و هر سه را یاد کرده جواب می‌گوید:

- یک حُجّت این است که «گفتند خبر است از رسول که گفت: العُلَماء وَرَثَهُ الانبیاء = دانایان میراث دارانِ پیامبران‌اند. شیعه گفتند: بدین معنی آن می‌خواهد که جز وَرَثَه رسول کسی دیگر دانا نیست؛ و دیگر مسلمانان گفتند: هر که دانا باشد وَرَثهٔ رسول باشد، پس شیعه گفتند: شما با ما متفّق شدید که این دانایان از وَرَثَهٔ رسول روا باشد، و ما با شما مخالفیم بدآنچه گویید جز از وَرَثهٔ رسول کسی دیگر دانا هست و ما از حُجّت بی‌نیازیم، و شما را حجّت باید».[2]

- دیگری این است که می‌گویند «خبر است از رسول که گفت: ... اَصحابی کَالنُّجومِ بِاَیّهِمْ اقتدیتم اهْتَدَیْتُمْ = یارانِ من چون ستارگان‌اند به هر کدام از ایشان که راه جویید راه یابید. من از ایشان بپرسم که یاران کُدام‌اند. ناچار گویند: آن کسانی‌اند که او را دیدند و با او صُحبت داشتند. پس ایشان را گویم آن کسان که تو می‌گویی با یکدیگر مخالف بودند یا موافق؟ نتوانند گفت که موافق بودند از بهرِ آنکه میانِ ایشان جنگ و کشتن بود. چون ایشان با یکدیگر مخالف بودند و یکدیگر را کُشتند، چگونه روا بُوَد که مُتابع کُشنده بر راهِ راست باشد و مُتابعِ کُشته [نیز] همچنان؟ و این مُحال باشد. پس این خون بر یک سو حلال باشد و بر دیگر سو حرام، و آنکس که مُتابعِ کُشنده عثمان باشد خونِ عثمان به سویِ او حلال باشد، و سویِ متابعِ عثمان حرام؛ و خونِ حسین بن علی (ع) سویِ یزید بن معاویه حلال باشد و سویِ علی بن

۱. همانجا، ۱۴-۱۵.
۲. همانجا، ۱۵.

ابی طالب و فرزندانش حرام. پس گویم چگونه روا باشد که رسول مصطفی راه جُستن فرمود از گروهی که از ایشان یک تن چیزی را حرام گوید و دیگری از ایشان همان چیز را حلال گوید؟ «مگر اینکه بگوید خدایْ تعالی نمی‌دانست «که حالِ ایشان پس از رسول چگونه خواهَد بود» و از اینجا بود که «رسول را بفرمود که خلقِ او را بدیشان سِپَرَد تا اندر شکّ و خلاف هلاک شوند» و این را هیچ عاقِلِ مسلمانی نگوید. «پس این خَبَر را از دو حال چاره نیست یا این خبر از رسول نیست، و یا آن گروه که او گفته است آن گروه نیستند که خلاف کردند.»[1]

– سومی این است که گویند «آنکس که مسلمانان او را امام کردند، او امامِ حقّ باشد، و اطاعتِ او واجب باشد از بهرِ آنکه خبر است از رسول (ص): لایَجْتَمِعُ اُمّتی عَلَی الضَّلالةِ = امّت من جمع نشوند برگُم بودگی. ایشان راگویم: اگر پیامبر را خدایْ تعالی به اختیارِ اُمّت فرستاده بود، ایشان را نیز روا می‌بود که کسی را بر جایِ او برپای کنند. پس اگر پیامبر به خواستِ خدا آمده است نه به خواستِ خلق، خلیفهٔ رسول نیز باید به فرمانِ خدا باشد نه به اختیار اُمّت. و بر درستیِ این قول گواهی دهد آنچه خدایْ تعالی می‌گوید: وَ ما کانَ لِمُؤمِنٍ وَ لامُؤْمِنَةٍ اِذا قَضَی اللهُ وَرَسولُهُ اَمْراً اَنْ یَکُونَ لَهُمُ الخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ (احزاب، ۳۳/آیهٔ ۳۶) نباشد مرد و زنِ گرویده را اختیاری در کارِ ایشان چون خدا و رسولِ او فرمانی برانند. پس درست شد که امامتْ اِلاّ به فرمانِ خدایْ تعالی درست نباشد.»[2]

* * *

چون برخی از اشعارِ ناصر تند و انتقادی و حاکی از شکایت گُستریِ او است، بعضی از صاحب‌نَظَران، از جمله یکی از مُصحِّحانِ دانشمندِ دیوانِ او را، واداشته اظهار کند که: این اشعار تند از او نیست (مثلاً قصیده «خدایا راست گویم فتنه از تو است»)، امّا باید دانست که:

اوّلاً: شاعر در همهٔ اَطوار و اَدوارِ عمر خود یکسان شعر نسروده است. در زندگانی هر شاعر، نویسنده یا اندیشمندی دو سه دوره می‌توان تشخیص داد و ترسیم کرد که اندیشه‌های او در آن ادوار با همدیگر متفاوت بوده و نوسان‌هایی یافته است، مثلاً حافظ، خیّام، ابوالعلایِ معرّی، ابن‌شبل بغدادی و معروفِ رُصافی و...

۱. **همانجا**، ۱۷-۱۸. سیّدمرتضی نیز در **الشافی** چُنین استدلالی کرده است. رجوع شود به: شیخ طوسی، **تلخیص الشافی**، ۲/۱۹۰-۱۹۲.

۲. **وجهِ‌دین**، ۱۸-۱۹.

چه آنان زمانی همه چیز راکامل و بی‌عیب دیده‌اند، زمانی به نقصان توجُّه یافته‌اند، ولی کریم‌وار از رویِ آن گذشته‌اند، و بالاخره زمانِ دیگری عالم را خراب و فاسد یافته‌اند و خواسته‌اند تا طرحی نو دراندازند. مثلاً حافظ یک جا می‌گوید:

نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش
که من این دایره بی چون و چرا می‌بینم،

ولی جایِ دیگر می‌گوید:

پیرِ ما گفت «خطا بر قلم صنع نرفت»
آفرین بر نَظَر پاکِ خطا پوشش باد،

و سرانجام آشکارا می‌گوید

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشکافیم و طَرحی نو دراندازیم

طبیعی است این سه نحوِ تفکُّر حاصل یک زمان نیست، و بلکه ادوارِ تحولات روحی گوینده را باز می‌نماید؛

ثانیاً: اگر قرار بر این باشد که هر کس دو کلمه یا دو سطر یا چند صفحه دردِ دل بگوید و بنویسد، و این را دلیل بر سست ایمانی یا بی‌اعتقادی آن شخص حساب کنند، وبی‌درنگ افراد یا جماعات یا نهادهایی درصدد برآیند آن وَصْمت یا عیبِ موهوم را از دامنِ کبریای او بپیرایند، و از جمله بگویند «آقا، این کلمات یا سطور و یا این شکایت گستری از آنِ این گوینده یا نویسنده یا دانشور نیست، چون او در چند جایِ دیگرِ نوشته یا سروده‌اش خلافِ این گفته یا نوشته است»، و ما نیز این احتیاط و حزم و دوراندیشی ایشان را جِدّی بدانیم، در آن صورت باید بسیاری از دیوانها یا نوشته‌ها را به آب بشوییم و یا به آتش بسوزیم، و از نویسندگان و گویندگانش دوری بجوییم، و این عَمَل را پسندیده بدانیم و وسیلهٔ کَسب ثوابِ اخروی بشماریم. و پیداست که این عمل ممکن نیست و آن عقیده نیز حاکی از خامی صاحبان عقیده است و یا دالّ بر «مصلحت بینی» ایشان است، ولی غالبِ «آن» متهّمان از نظرگاه «این» مدافعان، فارغ بوده‌اند و «رِنْد» بوده‌اند و با مصلحت بینی کاری نداشتند:

رندِ عالَم سوز را با مصلحت بینی چه کار
کارِ مُلْک است آنکه تدبیر و تأمّل بایدش!

فصل هشتم

امام محمد غزالی

(۴۵۰-۵۵۵ هـ. ق.)

مقدمه

روزگار سلجوقیان

«اگر بنابراین می‌بود که خدا پیامبری پس از محمد برانگیزد
بی‌شک آن پیامر غزالی می‌بود!»

جلال‌الدین سیوطی[1]

برخلاف تصور برخی از دانشمندان، تنها اشخاص نیستند که در محیط تأثیر می‌گذارند بلکه محیط هم در پرورش و ایجاد بزرگان و دانشمندان مؤثر است! و اگر تأثیر این یک از اولی بیشتر نباشد، باری کمتر نیست.

بنابراین مقدمه کوتاه اگر بخواهیم شرح زندگانی و احوال یک متفکر و یا شاعر و یا حکیم را بنویسیم، ضرورت دارد اول محیط او را بشناسیم و اوضاع و خصوصیات روزگار او را دریابیم، و جریانات سیاسی و بحرانهای دیگر اجتماعی آن عصر را بررسی کنیم تا علل بوجود آمدن شخصیت علمی مورد نظر را بیشتر و بهتر بفهمیم، و بتوانیم کارهای او را ارزیابی کنیم.

غزالی در سال ۴۵۰ هـ. ق. در طوس از مادر زاده و در جمادی‌الاخری سال ۵۰۵ هجری در همان شهر وفات یافته است[2]. این دوران بطوریکه می‌دانید همزمان با

---

۱. سیوطی، **بغیة الوعاة**، ۲۱۱، مصر، ۱۹۶۴: «اذا دارالامر أن یبعث‌الله نبیاً بعد محمد رسول‌الله، لکان هوالغزالی نفسه».

۲. «وفی هذه السنة [یعنی خمس و خسمأئة] فی جمادی‌الاخرة، توفی الامام ابوحامد محمد بن

حکومت سلجوقیان در ایران است. روزگار سلجوقیان -که از ۴۲۹ هجری تا ۵۵۲ هجری در ایران فرمانروایی کرده‌اند - یکی از درخشان‌ترین و تابناک‌ترین دوره‌های تاریخ کشور ایران است. و بسیاری از عالمان و دانشمندان و شاعران بزرگ ما در این دوره به ظهور رسیدند.

درواقع با به روی کار آمدن سلجوقیان بود که ایرانیان به نحو بارزی توانستند خود را زیر بار تسلط تازیان بدور بدانند و دیگر فرمانهای خلیفه را گردن نگذارند. توضیح این مطلب آنست که تا ظهور سلجوقیان با اینکه پادشاهان مقتدری از قبیل امیران سامانی و آل‌بویه و حتی سلطان محمود در ایران حکومت مستقل می‌کردند و اقتداری تمام داشتند و از حوزه خلافت مجزا شدند، ولیکن کشور ما به چند قسمت منقسم شد و در حقیقت یک نوع حکومت ملوک‌الطوایفی بر آن حاکم بود و مثلا سلطان محمود با آن همه شوکت و جلال پادشاهی، به سبب لشکرکشی به هندوستان و نزاع با ترکان ماوراءالنهر و خوارزمیان مجال آن را نیافت که فتوحات خود را در تمام ایران بسط دهد و حکومت واحدی تشکیل دهد.

ولیکن سلجوقیان در اندک زمانی تمام ملوک‌الطوایف را از میان برداشته بنیادشان را برانداختند و در تمام ایران رایت سلطنت برافراشتند و حتی ممالک مجاور آسیایی را تسخیر کردند و از آن همه یک کشور پهناور، بوجود آوردند که مرکز آن ایران بود، و بطوریکه در تواریخ مسطور است این روش در زمان حکومت آلپ ارسلان و به ویژه پسرش ملکشاه سلجوقی (حکومت ۴۸۵-۴۶۵ هـ) -که بی‌شک بزرگترین و مقتدرترین پادشاهان سلجوقی است - به منتهی درجه خود رسید، چه از حد چین تا مدیترانه و از شمال دریاچه خوارزم و دشت قبچاق تا ماوراء یمن بنام او خطبه می‌خواندند و امپراطور روم شرقی و امرای علوی گرجستان و ابخاز به او خراج و جزیه می‌دادند و اصفهان در عهد او و خواجه نظام‌الملک، از مهم‌ترین بلاد دنیا و یکی از آبادترین آنها بود و این پادشاه و وزیر، و عاملان و بزرگان دیگر سلجوقی در آن شهر ابنیهٔ بزرگی ساخته بودند که هنوز آثار یکعده آنها برجاست[۱]. رونق عمده سلطنت ملک‌شاه هم مرهون کفایت و لیاقت وزیر دانشمند و کاردان او

محمد بن محمد الغزالی، الامام المشهور». (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۴۹۱/۱۰، چاپ بیروت).

۱. اقبال، عباس، تاریخ ایران از اسلام تا دوره مغول، ۳۰-۳۱۹.

خواجه نظام‌الملک طوسی است. چه اگر کفایت خواجه نظام‌الملک و قدرت قلم او با شجاعت و صلابت شمشیر آن دو سلطان سلجوقی یار و قرین نمی‌گردید و مملکت‌داری خواجه ضامن و پشتیبان کشور گشایی نمی‌شد دوام و بقای چنان دولت وسیعی محال می‌نمود و چه نیکو گفته است امیرالشعراء معزی:

تو آن خجسته وزیری که از کفایت تو کشید دولت سلجوق سر بعلیین
توآن ستوده مشیری که در فتوح و ظفر شده است کلک توباتیغ شهریار قرین[1].

نفوذ و جبروت خواجه در دولت سلجوقی چنان شده بود که در اواخر عمر، ملکشاه از آن پریشان دل گشته بود و خواجه در اواخر ایام سلطنت وی، اغلب کارهای عمده کشور را بدست پسران متعدد خود سپرده بود و ایشان هم به علت نفوذ بسیار خواجه و سوابق خدمت طولانی او در دستگاه سلاجقه، غالباً از طریق انصاف و اعتدال منحرف می‌شدند و به استبداد و تحکم می‌رفتند[2].

«... و سلطان ملک‌شاه از طول مدت خواجه و استیلاء او بر ممالک و تصرف او در اموال برسبیل استقلال و استبداد، و تحکم پسران و دامادان و خدم او در اطراف و اکناف جهان ملول شد، و اتفاقاً **عثمان** پسر خواجه حکومت **مرو** داشت، و میان او و شحنهٔ مرو بهم برآمد؛ و شحنه از بندگان خاص سلطان بود. **عثمان** بفرمود تا شحنه را بگرفتند و بازنگهداشت.

«شحنه به خدمت سلطان آمد، و حال بنمود، و این حرکت ماده تغییر شد، سلطان به غایت برنجید. ارکان دولت را پیش خواجه پیغام فرستاد و گفت با خواجه بگویید که: اگر در ملک با من شریکی، آن حکم دیگر است! و اگر تابع منی چراحد خویش نگاه نمی‌داری، و فرزندان و اتباع خویش را تأدیب نمی‌کنی که بر جهان مسلط شده‌اند تا حدی که حرمت بندگان ما نگاه نمی‌دارند، **اگر می‌خواهی بفرمایم که دوات از پیش تو بگیرند؟** ایشان به خدمت خواجه آمدند و پیغام ادا کردند. خواجه برنجید، و در خشم شد و گفت: «با سلطان بگویید که تو نمی‌دانی که من در ملک شریک توام و تو بدین مرتبه به تدبیر من رسیده‌ای، و بر یاد نداری که چون سلطان شهید **الپ ارسلان** کشته شد، چگونه امراء لشکر را جمع کردم و از جیحون بگذشتم و از برای تو شهرها بگشادم، و اقطار ممالک شرق و غرب را مسخر

---

۱. معزی، دیوان، ۵۱۳ چاپ اقبال آشتیانی، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۱۹ هـ. ش.
۲. نخجوانی، هندوشاه، **تجارب السلف**، ۲۷۹-۲۸۰، چاپ مرحوم اقبال.

گردانیدم؟ دولت آن تاج بر این دوات بسته است، هرگاه این دوات برداری آن تاج بردارند!، و گویند گفت «اگر تاکنون نمی‌دانست که من در پادشاهی با او شریکم، اکنون بداند[۱]!»

خواجه گذشته از کاردانی و حسن اداره، مردی نیکو سیرت و با خیر و برکت بود و از خود آثار خیریهٔ بسیار بجا گذاشت و در غالب بلاد اسلام به انشاء مساجد و مدارس اقدام کرد، از جمله: در طوس و هرات و نیشابور و بغداد مدارسی بنام «نظامیه» ساخت که مشهورترین آنها «نظامیه بغداد» است. در زمان او و به تدبیر او گذشته از اینکه ملکشاه مملکت را آرام کرد و اغتشاشات داخلی را مندفع ساخت کار جهانگشایی پدر خویش آلپ ارسلان را (حکومت ۴۵۵-۴۶۵) دنبال و شام و حلب و جزیره را فتح کرد، چنانکه خواجه برای نشان دادن وسعت مملکت او دستور داد اجرت ملاحان جیحون را در انطاکیه بدهند! هندوشاه نخجوانی این مطلب را چنین نوشته:

«گویند: خواجه در ایام وزارت با سلطان از جیحون بگذشت و اجرت کشتی‌بانان جیحون ده هزار دینار بر والی انطاکیه نوشت، او راگفت، از جیحون تا انطاکیه نه ماه راه است ملاحان را جهت اجرت تا آنجا رفتن متعذر باشد. گفت: راست می‌گویند اما غرض من آنست که طول و عرض مملکت سلطان، کسانی که ندانند، معلوم کنند؛ و این برات را خود لشکریان ما از کشتیبانان بخرند و هم اینجا مال به ایشان رسد[۲]!»

منظور از این بسط مقال، تاریخ‌نویسی نیست و بیشتر از این هم درباره خواجه و ملکشاه صحبت نمی‌داریم که - تفصیل آن دفتری دیگر می‌خواهد -، خواستیم تا حدودی وضع این دوره درخشان - که معلول لیاقت چند نفر از پادشاهان و وزیران بویژه خواجه است - روشن شود.

غزالی هم معاصر همین دولت بود و با بیشتر پادشاهان این دودمان هم عصر بود. سلطنت این دودمان که با همت رکن‌الدین ابوطالب معروف به طغرل در سال ۴۲۹ تأسیس شده بود و با کشورگشایی‌های الپ‌ارسلان و ملکشاه و درایت خواجه بنیادی استوار یافته بود، پس از روزگار خواجه و قتل او در روز دهم ماه رمضان ۴۸۵

---

۱. ابن الطِّقطَقیٰ، **تاریخ الفخری** ۳۲۸ «قال فی‌آخر کلامه: ان کان لم یعلم أنی شریکه فی‌الملک، فلیعلم!»

۲. همانجا، ۲۶۷؛ **تَجارِب السلَف**، ۲۷۹، چاپ مرحوم اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۳ هـ. ش.

روز به ضعف نهاد و اگرچه فرزندان ملکشاه تا زمانی در این مرز و بوم حکومت کردند - بویژه سلطان سنجر - با این همه دیگر آفتاب دولت سلجوقی در ایران به مغرف می‌خرامید.

سنجر آخرین پادشاه سلجوقی است که در خراسان مقر داشت. و پس از او خراسان به دست **آتسز** خوارزمشاهی افتاد، بدین معنی که در سال ۵۴۸ فتنه عظیم ترکان **غز** مصادف با دوره حکومت استقلالی سنجر شد و او بدست غزان مدتی گرفتار و اسیر شد و با اینکه دوباره استخلاص یافت ولی طولی نکشید که وفات کرد و با مرگ او دولت **سلاجقه کبیر** در ایران به پایان رسید[۱].

پیش گفتیم غزالی با بیشتر سلاجقه معاصر بود، چه ولادتش در اواخر عهد طغرل واقع شد و وفاتش در زمان سلطان محمد، و همین سلطان است که غزالی کتاب **نصیحةالملوک** را برای او تألیف کرده است[۲]. غزالی نزد تمام سلاطین و بزرگان این دودمان محترم و معزز بود، و آنها امام را بزرگترین دانشمند زمان خود می‌دانستند، غیر از اینها غزالی نسبت به بعضی از آنها حق تربیت و خدمت داشت و نسبت به برخی از آنها عتابهای شدید اعمال می‌داشت و همانند پدری آنها را پند می‌کرد و انجامِ اینکار جز از وی از کس دیگری امکان نمی‌توانست داشت.

وضع اجتماع و پایگاه علم در روزگار غزالی

حیات غزالی که از نیمه دوم سده پنجم تا اوایل سده ششم هجری طول کشید روزگار درخشانی بوده که امتیازات مخصوص دارد: نخست، کثرت عالمان و دانشمندان، و وفور تألیف و تصنیف کتب، بخصوص کتاب‌های مذهبی و معارف اسلامی مانند فقه و کلام و حدیث. و این بدان سبب بود که مدارس اسلامی در این روزگار در بیشتر شهرها دایر بود و ارباب ذوق و استعداد در هر فنی از فنون دانش - بویژه علومی که در بالا ذکر شد - تألیف و تصنیف می‌کردند، و از این‌روی، کمتر دوره‌یی در تمدن اسلامی می‌توان سراغ داد که این چنین تابان و درخشان باشد؛

دوم - رواج بحث و جدل میان ارباب مقالات[۳]، بخصوص دانشمندان اهل

---

۱. اقبال، عباس، **تاریخ ایران**، ۳۴۱ و ۳۴۲؛ همایی، جلال، **غزالی نامه**، ۱، چاپ اول.
۲. همایی، جلال، **نصیحةالملوکِ غزالی**، ۱۳-۱۲، چاپ دوم.
۳. اربابِ مقالات = پیروان و مدافعان فرقه‌های مذهبی؛ خداوندانِ عقایدِ ددینی.

تسنن، که کارشان سخت در رونق بود و سبب آن این بود که هم سلاطین سلجوقی و هم خواجه بزرگ نظام‌الملک طوسی سنی بودند و اعیان و رجال دولت نیز به هر صورت تابع ایشان بودند و از این روی با تمام نیرو و ایمان خود نگاهبان اصول عقاید اهل تسنن بودند.

سوم - مرسوم شدن تبلیغات مذهبی و مجادلات فرقه‌یی و غلبه و شدت یافتن احساسات دینی در تمام مظاهر زندگانی مردم، که عالمان دین هر آن شعله آن را تیزتر می‌کردند و هر فرقه خود را «ناجی» و دیگری را «ضال» می‌پنداشتند چنانکه خود غزالی بدان اشاره کرده و گفته است که: «اختلاف مردم در ادیان و ملل، و اختلاف پیشوایان مذهب با آن همه فرقه‌ها و تباین راهها، دریایی ژرفی شده است که بسیاری در آن غرق شده‌اند، و جز اندکی رهایی نمی‌توانند یافت! و هر فرقه‌یی گمان می‌کند که او ناجی است و دیگران گمراه، و هر گروهی بر آنچه دارند شادند! و این همان نکته است که سرور جهان از آن خبر داد که: بزودی امت من هفتاد و سه فرقه شوند؛ که ناجی آنها یکی بیش نیست و آنچه او وعده کرده بود اینک به ظهور آمده»[1].

میان فقیهان و عالمان مذاهب و ارباب مقالات در این دوره مناقشات و مجادلات مذهبی اشتداد یافته بود و هر زمان که جماعتی از آنها بهم می‌رسیدند و یا در مجلسی حاضر می‌آمدند مسائل علمی و مذهبی را مطرح مذاکره قرار می‌دادند و برخی اوقات کار از مباحثه و مجادله به مشاجره می‌کشید و در این میان مردم غوغا و عامه «مادر مرده» به طرفداری از اهواء و هوسهای ریاست‌طلبانه فلان یا بهمان برمی‌خاستند و گاه این بحث‌ها بزد و خورد و کشتار نیز می‌انجامید! نمونه‌های پوچ و بلند بالای این مباحثات و مجادلات را در **طبقات الشافعیه** سبکی می‌توان دید.

فن خطابه و جدل و خلاف که سه حربه برنده عالمان آن دوره بود، در این دوره رونقی بسیار گرفت و در این باب کتابها و رساله‌ها پرداختند و چه بسیار از دانشمندان که کوشیدند: تمام مطالب آنها را حفظ و بازگویی کنند و همانند ابواسحق شیرازی مسائل خلاف را چنان از برداشته باشند که یکی از مسلمانان سوره فاتحه را[2]. و

---

۱. غزالی، محمد، **المنقذ من الضلال**، چاپ و تعلیق و تحقیق محمد محمد جابر، ۴-۵، چاپ مصر (بی.تا).

۲ ← سبکی، **طبقات الشافعیة**، ۲۲۲/۴ «وقد قیل: انه کان یحفظ مسائل الخلاف کما یحفظ

گویند: ابواسحق مذکور کتاب **مهذب** را برای این نوشت که نشان دهد دانسته‌های او منحصر در مسائل خلافی نیست، زیرا ابن الصباغ گفته بود: اگر شافعی و ابوحنیفه با هم آشتی کنند، علم ابواسحق از میان می‌رود[۱]!»

قهراً نتیجه این وضعیت، آن شد که عالمان و دانشمندان مورد توجه و احترام بزرگان و عامه مردم شوند و در انظار محترم گردند. در شرح احوال ابواسحق شیرازی نوشته‌اند که: از طرف خلیفه عباسی المقتدی بامرالله (خلافت ۴۶۷-۴۸۷ هـ. ق.) از بغداد به خراسان آمد - مردم هر ناحیه، بویژه نیشابور، از مرد و زن به استقبال او می‌شتافتند و رکاب او را می‌بوسیدند و خاک پای استرش را به تیمن و تبرک برمی‌گرفتند و عالم بزرگ خراسان ابوالمعالی جوینی، محض تجلیل، غاشیه او به دوش می‌کشید[۲].

از طرفی دیگر باطنیه یا اسماعیلیه که به «امام معصوم» دعوت می‌کردند مبلغان و داعیان دانشمند داشتند و آنها را به بلاد و ممالک اسلامی، خاصه ایران، می‌فرستادند.

این جماعت که اغلب فدائیان زبردست و آگاهی بودند دارای تشکیلات و سازمان‌های مرموز عجیبی بودند و بیشتر به ایمان و اخلاص پیروان و هواداران خود متکی بودند، و چون خلفای عباسی با این گروه بشدت دشمنی داشتند از سلاطین ایرانی مدد می‌گرفتند، و سلاطین ایران هم یا بنا بر مصلحت یا از روی ایمان، با اسماعیلیان و داعیان آنها به سختی مخالفت می‌کردند و آنان را قرمطی و خارجی و ملحد می‌گفتند و چون یکی از آنها را می‌یافتند، به انواع زجر و حبس و قتل

احدکم الفاتحة».

۱. **همانجا**، ۲۲۳/۴ «وقیل ان سبب تصنیفه [المهذب] أنّهُ بلغه ان ابن الصباغ قال: اذا اصطلح الشافعی و ابوحنیفة ذهب علم ابی‌اسحق الشیرازی؛ یعنی أن علمه هو مسائل الخلاف بینهما، فاذا اتفقا ارتفع...»

۲. **همانجا**، ۲۲۲/۴ «ثم دخل الشیخ نیسابور، وتلقاهُ اهلها علی العادة المألوفة ممن وراءهم من بلاد خراسان، و حمل شیخ البلد امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی غاشیته، و مشی بین یدیه کالخدیم، و قال: افتخربها!» و غاشیه در لغت: پالان استر، شمشیر، و آهن رکاب را گویند. (قاموس، مّادهٔ «غشی»). و «غاشیه بر دوش کشیدن»، کنایه از اطاعت کردن و فروتنی نمودن است. سبکی، **طبقات الشافعیه**، ۳۵۸/۴-۲۱۵؛ وابن خلکان، **وفیات الاعیان**، ۴/۱-۵، چاپ تهران؛ ابن‌العماد، **شذرات الذهب**، ۳۴۹/۳ و دیگر کتابها.

می‌کشتند! و از همه بیشتر در این راه سلطان محمود غزنوی بود که به تعبیر بیهقی «انگشت، گرد جهان کرده، قرمطی می جست[1]!»

از سوی دیگر، صاحبنظران و فیلسوفان دست در کار تألیف و تصنیف رسالات علمی و کتب فلسفی بودند و از مدت‌ها پیش یعنی از روزگار مأمون نیرو گرفته بودند و سخنان و مقالات خود را به گوش هوشمندان اقطار اسلامی رسانیده بودند و بدین جهت فقیهان و دانشمندان مذهبی با آنکه خودشان در چندین جبهه مخالف می‌جنگیدند می‌بایست به این جماعت هم که بیش از همهٔ فِرَق به افزار عقل و برهان مسلح بودند - جواب بگویند و این بیش از همه کار را مشکل کرده بود، و در نتیجه عوامل و علل خانمان‌سوز تاسف‌آوری از قبیل جنگهای صلیبی که از سال ۴۹۰ تا ۶۹۰ به شدت یا ضعف دوام داشت و نیز اختلاف سنی و شیعه، یک خلجان و شورش و اغتشاش درونی در میان اسلامیان برپا شده بود که شاید در هیچیک از اعصار اسلامی نظیر نداشته است.

در همین زمان بود که غزالی به عرصه هستی قدم گذاشت.

دورهٔ اول زندگانی غزالی

نابغه بزرگ و حجت اسلام، امام زین‌الدین ابوحامد محمدبن محمدبن محمد غزالی[2] طوسی، در سال ۴۵۰ هجری از پدری کارگر که پشم می‌رشت و می‌فروخت به شهر طوس در وجود آمد، پدر امام در اوقات فراغ به حلقه‌های درس دانشمندان و به مجالس وعظ واعظان و محافل درس فقیهان می‌رفت؛ سخن آنان را می‌شنید، و بر دانش‌های آنان آگاهی می‌یافت، و آنچه بیشتر از روزی او بود، در راه آنان خرج

---

۱. بیهقی، ابوالفضل، **تاریخ مسعودی**، ۵۹۷، چاپ دکتر فیاض، در داستان حسنک وزیر.

۲. غزالی را گروهی به تشدید زاء و گروهی به تخفیف آن درست می‌دانند، ولی امروزه بیشتر پژوهشگران قول «ابن اثیر» را که غزالی را با تشدید درست می‌دانسته، معتبر می‌شمارند. و نیز قول سمعانی را که گوید: از اهل طوس درباره قریه‌یی بنام **غزاله** پرسیدم وآنها وجود آنرا انکار کردند. (ابن‌خلکان، **وفیات**، ترجمه ۵، شرح حال احمد غزالی؛ و ابن اثیر، **البداية والنهايه**، ۴/۱۲-۱۷۳، مصر، ۱۳۵۸ هـ. ق.).

بعضی معتقدند که غزالی را بدان سبب حجت اسلام گفته‌اند که با فلاسفه و مخالفان شریعت با براهین خودشان مجادله کرد = «و کان یجادلهم ببراهینهم فسمی لذلک حجةالاسلام.» (جرجی زیدان، **آداب اللغة**، ۶۳/۳).

می‌کرد و همین آمد و شد و استماع مجالس وعظ و درس، او را بر آن داشت که از خدا بخواهد فرزندی به او عطا کند تا از این گونه مجالس درس و وعظ دایر سازد و مردم را به امور دینشان داناگرداند و به خیر دنیا و آخرتشان بیناکند.

خدا هم این خواهش او را پذیرفت، و دو پسر به او داد: نخستین ابوحامد غزالی که ما از او سخن داریم، و دو دیگر برادرش احمد که مشغول به وعظ شد و در آن به مقامی بزرگ رسید.

چون وفات پدر نزدیک شد، ابوحامد و برادرش را به دوستی صدیق سپرد نام او **ابوحامد احمدبن محمد رادکانی** و بدو گفت: از اینکه خود درس نخوانده بودم پیوسته غمگین بودم، دلم می‌خواست که با تعلیم این دو پسرم آنرا جبران کنم، دریغا که نشد! تو این مهم را انجام داده و آندو را تعلیم کن؛ و اگر در این راه تمام آنچه راکه من باقی گذاشته‌ام صرف و خرج کنی، باک مدار.

آن صوفی با صفا آنچه را که پدر این دو کودک گفته بود به جای آورد ولیکن بزودی مرده ریگ پدرته کشید و آن دوست مجبور شد آن دو را به مدرسه‌یی که در آن غذا و لباس دانش‌جویان را تأمین می‌کردند بسپارند. این کار در روح آن دو سخت تأثیر کرد و آنان را به تحصیل تشویق نمود - چه گاهی فقر جوهر انسان را بروز می‌دهد تا به امور کوچک سر فرود نیاورد.

و از این جا بود که غزالی همواره از آن یاد می‌کرد و می‌گفت: «ما علم را به غیر خدا خواستیم ولیکن خدا نخواست که جز برای او باشد!»[1]

غزالی محمد که بی‌اندازه باهوش و تندذهن بود، علوم دینی و ادبی را نزد همین **احمد رادکانی** فراگرفت، پس از آن به جُرجان نزد امام **ابونصر اسماعیلی** رفت و از گفتار او و در خدمت او تعلیقه نوشت، و دوباره به میهن خود برگشت. از او روایت می‌کنند[2] که گفت: در راه، راهزنان، راه بر من ببریدند و هر چه داشتم ببردند، در پی دزدان افتادم و به التماس گفتم: «هر چه دارم ببرید ولیکن توبره‌یی دارم که هیچ بکار شما نمی‌آید آن را به من بازدهید». چون بسیار الحاح کردم، سردسته دزدان را بر حال من دل بسوخت و گفت: **در توبره چیست که اینقدر ناله می‌کنی و این مایه بدان دل**

---

۱. سبکی، **طبقات الشافعية**، ۴/۶-۱۹۳، چاپ مصر، به تحقیق محمدالحلو و محمد الطناحی «... و كان الغزالي يحكى هذا، و يقول: طلبنا العلم لغير الله، فابى أن يكون الاالله».

۲. راوی، ابوالفتح اسعدبن محمد میهنی از دانشمندان فقه و خلاف (وفات ۵۲۰ هـ ق.) است.

داده‌ای!؟

گفتم تعلیقه‌هایی است که یک چند برای شنیدن و نوشتن آن از وطن دور شده‌ام و رنج فراوان برده‌ام! گفت: چگونه ادعای علم می‌کنی در حالی که چون ما این پاره کاغذها را از تو بگیریم بی‌دانش می‌مانی؟!

امام می‌گوید: این سخن گویی الهامی بود از جانب خدا که مرا بخود آورد، که چون به طوس بازگشتم، سه سال مشغول آن شدم تا آنها را از برکردم و چنان شدم که اگر دزدان راه بر من ببرند، از دانش خویش بیگانه نگردم![1]

بهرحال غزالی، دوباره از طوس به عزم تحصیل بیرون رفت و به نیشابور آمد در آن زمان نیشابور مرکز دانشمندان خراسان بود - غزالی در این شهر پیش **امام الحرمین ابوالمعالی جوینی** (درگذشته ۴۷۸ هـ. ق.) به تحصیل **خلاف و کلام و فنون** جدل و مقدمات حکمت پرداخت، بدانسان که در میان تمام شاگردان امام‌الحرمین انگشت‌نما شد و امام بداشتن چنین شاگرد هوشمندی بخود می‌نازید[2] و به قول برخی در باطن بر او رشک می‌برد![3]

هنوز غزالی به سی سالگی نرسیده بود که تمام علوم رسمی و فنون متعارف زمان خود را از ادب و فقه و اصول و خلاف و کلام و مبادی فلسفه فراگرفته بود و استاد کامل گشته، با وجود این باز در خدمت استاد خود بسر می‌برد و در نیشابور کم‌کم به کار تصنیف و تالیف شروع کرده بود تا اینکه به سال ۴۷۸ امام الحرمین درگذشت. غزالی پس از این واقعه در **معسکر** نیشابور به خدمت وزیر نامدار سلجوقیان خواجه نظام‌الملک رسید، خواجه که نام و آوازه فضل او را از پیش شنیده بود مقدم او را گرامی داشت، در خدمت خواجه، با عالمان و فقیهان مناظره کرد و بر آنها غالب آمد چنانکه همگی یکدل و یکزبان و از بن دندان به فضیلت او معترف شدند.

---

۱. سبکی، **طبقات الشافعية** ۱۹۵/۶؛ و «مقدمهٔ» **معیار العلم**، ۸ چاپ بیروت، ۱۹۶۴: «... کیف تدعی انک عرفت علمها، وقداخذنا هامنک فتجردت من معرفتها و بقیت بلاعلم!... فلما وافیت طوس، اقبلت علی‌الاشتغال ثلاث سنین حتی حفظت جمیع ماعلقته، و صرت بحیث لوقطع علی‌الطریق لم اتجرد من علمی.»

۲. ابن خلکان، **وفیات الاعیان**، ۳۷/۲، چاپ تهران.

۳. سبکی، **طبقات الشافعیه**، ۱۹۶/۶ «ویقال: ان الامام کان بالاخرة یمتعض منه فی‌الباطن، وان کان یظهر التبجح به فی الظاهر».

روزبروز بر مقام و تقرب غزالی نزد خواجه و ملکشاه افزوده می‌گشت تا اینکه منصب تدریس در نظامیه بغداد را به او مفوض کردند. خواجه به سال ۴۸۴ بر کرسی تدریس نظامیه بنشست. مدت چهار سال در بغداد به تدریس و وعظ و تذکیر و خطابه و مناظره و تألیف و تصنیف مشغول بود و صدها نفر شاگرد در حلقه درس او حاضر می‌شدند و پیوسته مقام ظاهری و عزت و حشمت او را در افزایش بود. نوشته‌اند مدت سه سال از چهار سالی راکه در بغداد بود مشغول کتابهای فلسفه بود تا از دقایق و نکته‌های این علم هم آگاه گردد.

دوره اول زندگانی غزالی که می‌توان آنرا «دوران صوری حیات غزالی» نام گذاشت بدینسان که اجمالاً گفتیم در سی و نه سالگی او پایان می‌پذیرد که موافق با سال ۴۸۸ هجری می‌شود[1].

دوره دوم زندگانی و دگرگونی روحی

چون مدت عمر غزالی از ۳۹ روی به نشیب آورد، حالی پیدا کرد که به کلی با احوال سابقش فرق داشت: دیگر آن غزالی که چون غضنفری در سخن دلیر می‌آمد و راه کلام بر همگنان می‌بست از جوشش افتاده بود مثل این بود که تمام دانش‌های رسمی در وجود او مرده بودند، و جملگی فراموش شده بودند. همه شاگردان و دوستداران و هواداران او از این واقعه ناراحت بودند ولیکن از درد پنهانی او آگاه نبودند، گروهی بر او تأسف می‌خوردند و جماعتی دیوانه‌اش می‌خواندند:

هرکسی از ظن خود شد یار من — وز درون من نجست اسرار من

آخر کسی که در این ورطهٔ هولناک نیفتاده جز این چه تواند گفت:

حال شبهای مرا همچو منی داند وبس
تو چه دانی که شب سوختگان چون گذرد!؟

آری، غزالی از سر همه تعلقات بگذشت و آنچه یک عمر در باطن داشت و به ظاهر نمی‌توانست آورد، سرانجام آشکار گشت. آن امر چه بود؟ عطش باطنی به درک حقیقت!

آخر هرکس معتقد خود را حق می‌دانست، غزالی علوم رسمی را خوانده بود اما در باطن می‌دید که دردش با این جملات واین کلمات درمان نمی‌یابد. او در پی

---

۱. رفاعی، احمد فرید، **الغزالی**، ۱۹۴، مصر، ۱۹۵۳.

کیفیت و حال بود تا مگر راه به مقصود ببرد اما صد حیف که:

علم رسمی سربسر قیل است وقال   نه درو کیفیتی حاصل نه حال![1]

حال از خود او بشنوید:

- «-... دوستی و علاقه به تحقیق در طبیعت من سرشته بود، از آغاز جوانی تشنه درک حقایق بودم، از مدتها پیش می‌خواستم حقیقت را دریابم، چه کنم این عطش درونی در من، اختیاری نبود تو گویی غریزی و فطری من بود، من از عنفوان جوانی روح تقلید و تعبد را شکسته بودم، چون می‌دیدم کودکان یهود و نصاری و مسلمانان جملگی در مهد تربیت پدر و مادر پرورش می‌یابند و به عقاید پدر و مادر و تلقینات نزدیکان برمی‌آیند و می‌بالند و حدیث معروف راکه می‌گوید: [هر مولودی نخست به فطرت اولیه از پدر و مادر متولد می‌شود. پس از آن پدر و مادر او را یهودی و ترسا و مجوسی می‌کنند]، شنیده بودم از این روی می‌خواستم آن فطرت اولیه را بجویم و بیابم تا مگر عقاید عارضی را که به تقلید از پدر و مادر و استادان در ذهن انسان پدیدار می‌آید پاک سازم. پیش خود گفتم: مطلوب من علم به حقایق امور است، پس باید نخست بدانم که حقیقت علم چیست؟ و از اینجا برمن آشکار شد که علم آنگاه یقینی تواند بُود که معلوم بر طالب چنان منکشف گردد که شکی با آن باقی نماند و امکان غلط و پندار به هیچوجه با آن مقارن نباشد و دل نیز به امکان آن گواهی ندهد.

علم یقینی و امان از خطا، شایسته است که مقارن با یقین باشد بدان حد که اگر کسی بر بطلان آن تحدی نماید و مثلا بگوید: که سنگ را به زر و چوبدستی را به اژدها مبدل می‌کند، در آن علم هیچ‌گونه شکی و انکاری حادث نگردد.

چه مثلا وقتی من دانستم که ده بیشتر از سه است، اگر کسی بگوید: نه، سه بیشتر از ده است بدلیل آنکه من عصا را به اژدها می‌گردانم، و من نیز این کار را از او ببینم، در معرفت من شکی پدیدار نگردد؛ شاید از کار او تعجب بکنم ولیکن شک در معلوم خودم نتوانم بکنم.

پس فهمیدم که هر علمی که آن را من چنین ندانم و درباره آن بدین پایه از قطع و یقین نرسیده باشم علمی است که بر آن هیچ اعتباری نیست!

پس در پی آن شدم که چنین علمی بیابم. از این‌روی، گرم در کار آمدم و برای آن که بدین مطلوب برسم، شروع کردم تا دانش‌های خود را بررسی کنم، پس دریافتم که

---

۱. شیخ بهائی، نان و حلوا، ۷، چاپ اسلامیه.

من علمی ندارم که بدین صفت موصوف باشد، مگر حسیات و ضروریات. چون از تمام دانش‌ها امیدم بریده آمد بر آن شدم که بدانم: آیا وثوق من به محسوسات و ضروریات از نوع آرامش و وثوقی است که به تقلیدیات حاصل می‌گردد یا نه؟

چون باریک شدم، دیدم که بدبختانه در محسوسات هم آن امان و آرامش نیست زیرا شک من قوت گرفت و به من گفت: اطمینان تو به محسوسات از کجاست؟ چه قوی‌ترین حاسهٔ تو، بینایی است، چون به سایه می‌نگرد حکم می‌کند که ایستاده است و حرکت ندارد، و بدینسان حرکت را نفی می کند! چون ساعتی می گذرد می بینی که سایه متحرک بود منتهی یک مرتبه حرکت نکرده است، بلکه تدریجاً و کم کم حرکت کرده است.

ستارگان آسمان را می‌بینی که به اندازه، از یک دینار کوچکترند، ولیکن دلایل هندسی می‌گوید: که آنها از زمین بزرگتر هستند! این مثالها و نظایر این‌ها اطمینان مرا از محسوسات هم ببرید، پیش خود گفتم: حال که حاکم عقل احکام حس را تکذیب کرد، شاید جز به عقلیاتی که «اولیاتشان» می‌گویند بر هیچ امری اطمینان نشاید داشت مثل اینکه می‌گوییم: «ده بزرگتر از سه است.» و «نفی و اثبات جمع نمی‌شوند.» اما محسوسات هم به من گفتند: از کجا که اطمینانت به عقلیات همانند وثوق تو به محسوسات نباشد، چه تو پیش از این بدان واثق بودی، چون حاکم عقلی بیامد مرا تکذیب کرد، و اگر حاکم عقلی نبود، تو همچنان مرا تصدیق می‌کردی و از کجا که در فراسوی حاکم عقلی حاکم دیگری نباشد. از جواب درماندم پیش خود گفتم حاکم عقلی آمد خطاهای حسی را آشکار ساخت، آیا امکان ندارد که حاکمی برتر از عقل باشد تا اشتباه‌های عقل را ظاهر نماید!؟ چون بیشتر تأمل کردم به صحت این شک دلیلی یافتم و آن این بود که گفتم: در عالم خواب چیزها می‌بینی و احوالی به نظرت می آید و گمان می‌کنی که جملگی آنها ثبات و قرار دارد چون بیدار می‌شوی می‌فهمی که آنهمه اصل و ریشه‌یی ندارد و واقعی نیست پس از کجا که این امور که در بیداری به حس یا عقل بدانها اعتماد پیدا کرده‌ای به نسبت با این حالتی که در آن هستی، حق باشد وممکن است برای تو حالتی دست دهد که نسبت آن با بیداری تو همانند نسبت بیداریت با خوابت باشد و بیداریت نسبت با آن همچون خواب! آری اگر به این حالت برسی یقین کنی که تمام آنچه به عقل خود دریافته‌ای خیالاتی است که هیچ سودی ندارد! و باشد که این حالت همان باشد که **صوفیان**

آنرا ادعا می‌کنند چه آنها گمان می‌کنند که وقتی در این حالت هستند در خویش فرو می‌روند و از حواس خود غایب می‌شوند، و احوالی را مشاهده می‌کنند که موافق این معقولات نیست و شاید این حالت همان مرگی باشد که پیامبر گفت: «مردمان خفتگانند که چون بمیرند بیدار شوند!»[1] شاید زندگانی دنیا هم به نسبت با آخرت خواب باشد که چون انسان بمیرد اشیاء برای او خلاف آنچه اکنون می‌بیند ظاهر شود، و در این حال است که او را بگویند «پوشش چشم ترا برداشتیم و امروز دیدگان تو تیز بین شده است[2]».

«چون این خواطر و خیالات بر ذهن من خطور کرد و بر نفس من راه یافت، در پی چاره‌یی گشتم، اما ممکن نشد، چه جز با دلیل نمی‌شد آنها را دفع کنم، و چون نصب دلیل جز با ترکیب علوم اولیه امکان نداشت، و در آنها هم از پیش شک کرده بودم ترتیب دادن دلیل ممکن نشد، این درد سخت‌تر شد و نزدیک به دو ماه طول کشید و من در آن مدت وارد حالت سوفسطائیان شدم ولیکن گفتن و به زبان آوردن نتوانستم تا آنکه خدای بزرگ مرا از این مرض شفا داد و نفس به صحت و اعتدال برگشت و چنان شد که ضروریات عقلی دگرباره مقبول و موثوق افتاد! لیکن اینکار با نظم دلیل و ترتیب مقدمات درست نشد، بلکه به نوری بود که خدا در سینه من افگند، و این نور است که کلید بیشتر دانشها و معارف است و آنان که گمان کرده‌اند کشف حقیقت موقوف بر تحریر ادله و برهان است از وسعت رحمت الهی بی‌خبرند! از این نور نمونه‌های بسیار وجود دارد، چنانکه وقتی رسول را از شرح، و معنای آن در آیه: فمن یردالله اَنْ یهدیه یشرح صدره للاسلام (اَنعام، ۶/آیه ۱۲۵) پرسیدند، گفت: آن نوری است که خدا در دل می‌افگند، پرسیدند: علامت آن کدام است. فرمود: دوری از سرای فریب وروی آوردن به سرای جاویدان[3] و از این راه باید که طلب کشف حقیقت کنند...»[4]

---

۱. حدیث منسوب به حضرت رسول است که گفت: «الناس نیام واذا ماتوا انتبهوا» (سیوطی، **الجامع الصغیر**، ۲۸۱/۲، چاپ مصر، ۱۹۲۵).

۲. «فکشفنا عنک غطاءک، فبصرک الیوم حدیداً» (ق، ۵۰/ آیه ۲۲).

۳. «التجافی عن دارالغرور والانابة الی دارالخلود.» (بخاری، مستملی، **شرح تعرف کلاباذی**، ۶۳/۱، چاپ هند، ۱۳۲۸ هـ. ق.).

۴. غزالی، محمد، **المنقذ من الضلال** ۴ -۱۲، چاپ محمد محمد جابر.

آری این انقلاب بزرگ در روح غزالی بوجود آمد، زمام طاقت از دست او بربود، ناچار به مهاجرت از بغداد تصمیم کرد. در باطن آهنگ ریاضت و اقامت در شام داشت که مرکز بزرگ زاهدان و صوفیان بود، ولی از ترس خلیفه و سلطان وقت و مردم آشنا و بیگانه سفر حج را بهانه کرد و در ماه ذی‌القعده ۴۸۸ به ترک همه چیز گفت و با ابوالقاسم حاکمی (درگذشته ۵۲۹ هـ. ق.) که از آشنایان قدیم او بود، به قصد سفر حج از بغدا بیرون رفت.

این سفر غزالی ده سال طول کشید و در این مدت در بلاد شام، جزیره و بیت‌المقدس و حجاز گردش کرد.

اما به صورت و سیرت درویشان، یعنی به لباس درویشان ژنده‌پوش و ناشناس همه جا می‌گشت. بنابر قول معروف از بغداد به دمشق رفت و حدود دو سال در شام اقامت نمود و پیوسته مواظب زهد و فکر و عبادت و خلوت و تصنیف و تالیف بود و در جامع «دمشق» معتکف شده بود.

غزالی برای شکستن نفس و پرهیز از خودپرستی در خانقاه **سمیساطیه»** این شهر به رفتگری پرداخت. قضا را روزی در صحن «جامع اموی» نشسته بود، و گروهی از فتوی‌نویسان و فقیهان در صحن راه می‌رفتند. دهقانی سررسید و در باب مسأله‌یی از ایشان فتوی خواست و غزالی در آنها می نگریست. هیچ یک از فقیهان پاسخ بسزایی نتوانستند بدهند. این کار بر او گران بود که مسلمانی بدون هدایت بازگردد. او را پیش خواند و پاسخی بسزا داد. دهقان او را ریشخند کرد و گفت: فقیهان بزرگ از جواب من درماندند، این فقیر عامی چگونه مرا جواب خواهد داد؟ این مفتیان در او نگریستند.

چون از گفتار خویش با وی بپرداخت، فقیهان آن دهقان را بخواندند، و از وی پرسیدند: این مرد عامی با تو چه گفت؟ او شرح واقعه بگفت. مفتیان به خدمت او رسیدند و از احوال او بپرسیدند، وگرامیش داشتند و از وی به آرزو خواستند تا برای آنها حلقه درس تشکیل دهد. غزالی آنان را به فردا وعده داد و شبانه از آنجا فرارکرد!

همچنین گفته‌اند که وی روزی به مدرسه «امینیه» دمشق برگذشت. مدرس را دید که مکرر می‌گفت: قال الغزالی = غزالی چنین گفت، غزالی از عجب و غرور بترسید، و دمشق را ترک گفت[1].

---

۱. سبکی، **طبقات الشافعیة**، ۱۹۹/۶ «... انه صادف دخوله یوماً المدرسة الامینیة، فوجد

در همین سفر شام «ابوبکر بن ولید قریشی» (وفات ۵۲۰) خواست با غزالی مناظره کند، غزالی گفت: **«ترکناه لصبیة فی العراق!»** یعنی: مناظره و جدل را به کودکان عراق بازگذاشتیم و درگذشتیم[۱]. از اینجا بود که غزالی در احیاءالعلوم هم یک فصل بزرگ در مذهب علمای مجادل نوشت و عالمان و فقیهانی را که منظورشان تحمیق مردم و مباهات و مفاخره با اصطلاحات علمی و جدل است سخت نکوهید[۲].

غزالی دیگر تعصب و سختگیری را ترک گفته بود چنانکه در مکتوبی فارسی هم که در پنجاه و سه سالگی برای عذر نرفتن خویش به دربار سلطان سنجر سلجوقی (وفات ۵۵۲ هـ. ق.) نوشته چنین می‌گوید:

«بدانکه این داعی پنجاه و سه سال عمر بگذاشت، چهل سال در دریای علوم دین غواصی کرد تا بجایی رسید که سخن وی از اندازه فهم بیشتر اهل روزگار درگذشت، بیست سال در ایام سلطان شهید روزگار گذاشت و از وی به اصفهان و بغداد اقبالها دید و چند بار میان سلطان و امیرالمؤمنین رسول بود درکارهای بزرگ، و در علوم دینی نزدیک هفتاد کتاب کرد پس دنیا را چنانکه بود، بدید و به جملگی بینداخت و مدتی در بیت‌المقدس و مکه مقام کرد و بر سر مشهد ابراهیم خلیل عهد کرد که پیش هیچ سلطان نرود و مال سلطان نگیرد، و مناظره و تعصب نکند.»[۳]

پس از شام، غزالی به بیت‌المقدس رفت و مدتی هم آنجا به ریاضت و خلوت و زیارت مشاهد شریفه مشغول بود، تا از بیت‌المقدس به زیارت تربت خلیل رفت.

گویند: در آغاز این احوال، به ابوعلی فضل بن محمدبن فارمدی طوسی (درگذشته ۴۷۹ هـ. ق.) سرسپرد و کیفیت سلوک راه عرفان و راه دریافت معرفت صوفیانه را از وی فراگرفت:[۴]

بعد از مسافرت شام و بیت مقدس، عزیمت حجاز کرد و در سال ۴۹۸ پس از

المدرس یقول: قال الغزالی، و هو یدرس من کلامه. فخشی الغزالی علی نفسه العجب ففارق دمشق!...»

۱. **غزالی نامه**، ۱۵۴، به نقل از یافعی، **مراة الجنان**، در وقایع سال ۵۲۰.

۲. غزالی، **احیاء العلوم**، ۶/۱-۹۲.

۳. غزالی، **فضایل الانام من رسائل حجةالاسلام یا مکاتیب فارسی غزالی**، چاپ مرحوم عباس اقبال، ۴-۵، تهران، ۱۳۳۳ هـ. ش.

۴. سبکی، **طبقات الشافعیة**، ۲۰۹/۶.

آدای مناسک حج و زیارت مکه و مدینه و مشاهد مشرفه عزم مراجعت به وطن خویش نمود و در همین سال به طوس برگشت[۱].

ره‌آورد بزرگ غزالی از این سفر ده ساله یا به تعبیر بهتر از این سیر روحانی کتاب بزرگ **احیاء علوم‌الدین** بود که در میان کتابهای اخلاقی کمتر نظیر دارد و هرکس پس از وی خواسته در اخلاق دینی کتاب بنویسد، این اثر بزرگ را زیر نظر داشته است.

غزالی از این مسافرت الزاما یکسره به نیشابور رفت و پس از اصرار و تأکید زیاد سلطان سنجر تدریس مدرسه نظامیه نیشابور را پذیرفت[۲]، این وضع دیری نپایید و شاید بیش از یکسال نکشید و شوق زیارت و دیدار فرزند و عیال - و یا امری دیگرِ او را به طوس کشانید، در این مدت یکساله که در نیشابور بود کتاب بسیار نفیس و عزیز المنقذ من الضلال را، که برخی از محققان آن را **اعتراف‌نامه غزالی** نامیده‌اند، نوشت.

و چنانکه در مقدمه المنقذ من الضلال به وضوح می‌گوید: «در این وقت عمر او از پنجاه درگذشته بوده است[۳].»

غزالی از نیشابور به طوس وطن اولین خود باز آمد و در آن «خانقاهی» برای صوفیه بساخت. و در جوار آن برایِ مشتغلان به دانش مدرسه‌یی درست کرد و اوقات خود را برای انجام وظایف خیر از قبیل ختم قرآن ومجالست با اهل قلوب و تدریس تقسیم کرد[۴].

اما تمام احوال روحی و طرز تدریس و تعلیم او در آن زمان با دورهٔ سابقش -که در بغداد بود - فرق کرده بود.

یکتا عالم متکبر و یگانه متکلم جدلی، پس از این مسافرت سراپا حال شده بود و جهانی از آرامش و سکون و تواضع بود.

به زبان عرفانی باید گفت: که سفر غزالی از بغداد **سفر من الخلق الی الحق** و آمدنش از بغداد به نیشابور و طوس تا آخر عمر نموداری از **سفر من الحَقِ الی الخلق**

---

۱. **همانجا**، ۲۰۰.

۲. ابن خلکان، **وفیات** ۳۸/۲، چاپ تهران.

۳. غزالی، **المنقذ**، ۵، چاپ مصر.

۴. ابن خلکان، **وفیات**، ۳۸/۲، چاپ تهران؛ سبکی، **طبقات الشافعیة**، ۲۰۰/۶ «ثم رجع الی مدینة طوس، و اتخذ الی جانب داره مدرسة للفقهاء، و خانقاه للصوفیة و وزع اوقاته علی وظائف من ختم القرآن و مجالسة ارباب القلوب و التدریس لطلبة العلم...».

بود.[۱]

مؤلفات غزالی

غزالی از آن عده محققان و مؤلفان است که آثارشان به کثرت معروف است چنانکه پیش گفتیم در یکجا می نویسد: «چهل سال در دریای علوم غواصی کرد و در علوم دین نزدیک به هفتاد کتاب تصنیف کرده پس دنیا را چنانکه بود بدید، و جملگی را بینداخت...»[۲]

شاید غیر از موضوعات دینی درباره موضوعات دیگر هم کتاب نوشته باشد که نام نبرده یا ما نمی‌دانیم. در هر صورت غیر از خود او دیگران هم بیشتر از هفتاد کتاب و رساله از او نقل کرده‌اند[۳]. خوشبختانه بیشتر این آثار برجای مانده است که برخی از آنها را به ترتیب اهمیت ذکر می‌کنیم:

۱. **احیاء علوم الدین**، که مهم‌ترین کتاب عربیِ غزالی است در مواعظ و حکم و اخلاق و مسائل دینی، که آن را در سفر شام و بیت‌المقدس پرداخته است. در اهمیت این کتاب همین بس که گفته‌اند: «لو ذهبت کتب الاسلام و بقی الاحیاء لاغنی عماذهب = اگر تمام کتابهای اسلامی از میان برود و تنها **احیاء** باقی بماند، مسلمانان از آنچه از میان رفته بی‌نیاز باشند.»[۴]

این کتاب بر چهار قسم تقسیم می‌شود یکی در عبادات، دو دیگر در عادات، سه دیگر در مهلکات، چهارم در منجیات.

هر کدام از این چهار قسم شامل ده کتاب است که مجموعا چهل کتاب یا چهل بخش می‌شود.

این کتاب پیوسته مورد نظر اهل معرفت بوده و موافقان و مخالفان زیادی داشته است و درباره آن رساله‌ها نوشته و تلخیص و شرح کرده‌اند.

---

۱. همایی، جلال **غزالی‌نامه**، ۱۷۰ - در متن غزالی‌نامه آمده: (آمدنش از طوس به نیشابور) و به نظر می‌رسد که اشتباه چاپی باشد بجای (از نیشابور به طوس).

۲. غزالی، **مکاتیب فارسی**، چاپ مرحوم اقبال، ۴.

۳. «وخلف ما یزیدعلی سبعین مؤلفاً اکثرها فی الجدل و المناظرة...» (زیدان، جرجی، **آداب اللغة العربیة** ۶۳/۳). عبدالرحمن بدوی دانشمند مصری هم کتابی درباره تألیفات غزالی نوشته است بنام **مؤلفات الغزالی**، طالبان بدان کتاب رجوع کنند.

۴. حاجی خلیفه، **کشف‌الظنون**، ۵۸/۱.

نخست خود امام این کتاب را خلاصه کرده و آنرا: «المرشد الامین الی موعظة المتقین» نام نهاده و نیز تلخیص برادرش را به نام «لباب الاحیاء» باید نام برد. شاید مهم‌ترین شرحی که بر «احیاء» نوشته شده است همان است که مؤلف **تاج‌العروس** سیدمحمد حسینی معروف به مرتضی زبیدی (تولد ۱۱۴۵/ وفات ۱۲۰۵) نوشته و آنرا **اتحاف السادة المتقین** نامیده است. این شرح در سال ۱۳۰۲ هجری در ۱۳ مجلد در فاس چاپ شد، و باز در سال ۱۳۱۱ در مصر در ده مجلد چاپ گردید.

زبیدی از طرفداران جدی امام بود و هماره از او دفاع می‌کرد. از طرفداران دیگر امام، زین‌العابدین ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین عراقی است که احادیث این کتاب را بیرون آورد و در سال ۷۵۱ کتابی در چند مجلد بپرداخت در صحت احادیث و سند آنها. پس از آن هم در سال ۷۶۰ کتابی مختصرتر به نام **المغنی عن حمل الاسفار** بپرداخت.

از مخالفان غزالی یکی: ابوالفرج بن الجوزی است (درگذشته ۵۹۷ هـ. ق.) که **منهاج القاصدین** را در شرح **احیاء علوم‌الدین** غزالی نوشت و سپس بنظر خود کتابی پرداخت در اغلاط احیاءالعلوم، که آنرا **اعلام‌الاحیاء بأغلاط الاحیاء** = آگاهانیدن زندگان به غلطهای احیا نامید[1]. پسر ابن‌الجوزی یعنی [ابوالمظفر ابن الجوزی] هم غزالی را انتقاد کرد که کتابش را بر مذهب صوفیان وضع کرده است. اما غزالی از پیش در جواب بعضی از این گونه اعتراضات کتاب **الاملاء علی مشکل‌الاحیاء** را نوشته بود[2].

۲. **المنقذ من الضلال**[3] پیش درباره این کتاب صحبت کردیم. باید گفت که: این کتاب از بهترین آثار غزالی است، زیرا در نوع خود کم‌نظیر است.

۳. **مقاصد الفلاسفه**، این کتاب شاید یکی از بهترین و آسان‌ترین کتب حکمت

---

۱. «قد جمعت اغلاط الکتاب وسمیته اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء اشرت الی بعض ذلک فی کتاب تلبیس ابلیس...» (حاجی خلیفه، **کشف الظنون** ۵۹/۲).

۲. حاجی خلیفه، **کشف‌الظنون** ۱/۹-۵۸؛ و **غزالی‌نامه**، ۲۲۱، چاپ اول.

۳. در **کشف الظنون** از این کتاب چنین نام می‌برد: «**المنقذ من الضلال و المفصح عن الاحوال**، و هو مختصر بث فیه غایة‌العلوم و اسرارها و المذاهب و اغوارها» (حاجی خلیفه، ۲/۹-۵۸؛ جرجی زیدان، **آداب اللغة العربیة**، ۹۸/۳).

مشاء است که غزالی برای تفهیم مقاصد فیلسوفان نوشت[۱] تا پس از آن کتاب تهافت الفلاسفه را براساس آن - در رد فیلسوفان - تألیف کند و نشان دهد که بدون فهم و کورکورانه عقاید فیلسوفان را رد نکرده است. خود می‌گوید:

«فینبغی أن نحقق مذهبهم اولا للتفهیم، ثم نشتغل بالاعتراض، فان الاعتراض علی المذهب قبل تمام التفهیم رمی فی عمایة = شایسته است که نخست روش آنان را بررسی کنیم، آنگاه به اعتراض بپردازیم. زیرا اعتراض بر مذهبی پیش از آنکه آن‌را به خوبی دریابند، چون سنگ انداختن در تاریکی است!»[۲] این کتاب به سال ۱۸۸۸ با شروح در لیدن چاپ شد، و در سال (۱۵۰۶) به لاتین ترجمه شده بوده است[۳].

۴. **تهافت الفلاسفه**، غزالی در این کتاب با سلاح خود فیلسوفان، یعنی برهان و استدلال و قواعد فلسفه، به ابطال عقاید آنها پرداخته، در بیست مسأله از مسائل مختلف، تناقض آراء و لغزش های آنان را بیان کرده: در سه مسأله حکم به کفر فیلسوفان داده است و در هفده مسأله به بدعتشان منسوب داشته است. آن سه مسأله که در آن فیلسوفان با تمام مسلمانان مخالفت کرده‌اند عبارت است از:

۱. می‌گویند: ابدان و اجساد محشور نمی‌شوند، و آنچه پاداش می‌بیند و عقاب می‌یابد ارواح مجرده‌اند، و ثوابها و عقابها جسمانی نیست بلکه روحانی است؛

۲. می‌گویند: خدای تعالی کلیات را می‌داند و به جزئیات عالم نیست، چه علم به جزئّیاتْ معلولِ نیاز است، و خداوند نیازمند نیست. و این کفر صریح است، و حق آنست که: باندازه ذره‌یی در آسمانها و زمین از دانش او برکنار نیست؛

۳. می‌گویند: عالم قدیم و ازلی است و این خلاف حدوث عالم است که در شریعت آمده است[۴].

---

۱. بسیار سزاوار است که در برنامه هایِ درسیِ دانشگاه ها، بویژه دانشکده های «الهیّات و معارفِ اسلامی»، اولیایِ امورِ برنامه ریزی، به جای کتابهای مشکل درسیِ فلسفه، این کتاب را جایگزین سازند، و نیز به جایِ متن هایِ دشوار منطق همچون **الجوهرالنضید**، از **معیارالعلم** غَزّالی استفاده کنند. زیرا غَزّالی در ساده کردنِ مطلب و آسان نویسی کمتر نظیر داشته یا بی نظیر بوده است.

۲. غزالی، **تهافت الفلاسفه**، ۱۶۲، چاپ مصر، به تحقیق دکتر سلیمان‌دنیا.

۳. زیدان جرجی، **آداب اللغة العربیة** ۹۸/۳. سبکی در (**طبقات الشافعیه**، ۲۲۵/۶ از این کتاب با نام «**المقاصد فی بیان اعتقاد الاوایل**» هم یاد می‌کند.

۴. غزالی، **المنقذ من الضلال**، ۲۸-۲۷، چاپ مصر، به تحقیق محمد محمد جابر؛ و

و آن هفده مساله که در باب آنها فیلسوفان را به بدعت و انحراف و کجروی متهم و منسوب می‌دارد عبارت است از:

۱. عجز فیلسوفان از اثبات صانع؛ ۲. عجز فیلسوفان از اقامه دلیل بر محال بودن دو خدا؛ ۳. ابطال مذاهب فیلسوفان در نفی صفات؛ ۴. ابطال عقیده فیلسوفان به اینکه می‌گویند: ذات باری به جنس و فصل منقسم نمی‌شود؛ ۵. ابطال قول فیلسوفان که می‌گویند مبدأ اول موجود بسیط بدون ماهیت است؛ ۶. عجز فیلسوفان از اثبات اینکه: خدا جسم نیست؛ ۷. در بیان اینکه قول به دهر و نفی صانع بر فیلسوفان لازم می‌آید؛ ۸. عجز فیلسوفان از اثبات اینکه مبدأ اول عالم بغیر است؛ ۹. در ابطال قول فیلسوفان که گویند: خدا جزئیات را نمی‌داند؛ ۱۰. ابطال قول فیلسوفان که گویند: آسمان حیوانی متحرک بالاراده است؛ ۱۱. ابطال قول فیلسوفان راجع به غرض محرک آسمان؛ ۱۲. در ابطال قول ایشان که گویند: نفوس آسمانی تمام جزئیات را می‌دانند؛ ۱۳. در ابطال قول ایشان راجع به محال بودن خرق عادات؛ ۱۴. درباره قول ایشان که: نفس انسان جوهری است قائم به نفس و جسم و عرض نیست؛ ۱۵. قول ایشان درباره محال بودن فنای نفوس بشری؛ ۱۶. در ابطال انکار فیلسوفان به رستاخیز و حشر اجساد؛ ۱۷. در ابطال مذهب ایشان در ابدیت عالم[1]. - پس از بحث مستوفی درباره هر یک از این مسائل و بیان عجز و تهافت حکیمان و تقریر ادله ایشان، غزالی در آخر این کتاب چنین می‌گوید: اگر کسی بپرسد حال که مذاهب این جماعت را بیان کردی، آیا بطور قطع حکم به کفرشان می‌کنی؟! گویم: آری بی‌هیچ تردید تکفیر آنها در سه مسأله حتمی است. نخست: مسأله قدم عالم و اینکه تمام جواهر قدیم‌اند؛ دوم قول ایشان که خدای تعالی به جزئیاتی که از اشخاص حادث می‌گردد عالم نیست؛ سوم انکارشان به بعث اجساد و حشر آنها که این سه با اسلام سازگار نیست و معتقد آن تکذیب کننده انبیاء است ولیکن باقی مسائل چیزهایی است که مذهبشان به معتزله نزدیک است[2].

صاحب تاریخ الحکماء می‌گوید: که غزالی بسیاری از مطالب این کتاب را از

تهافت‌الفلاسفه ۸۴، چاپ مصر، به تحقیق دکتر سلیمان‌نیا.

۱. غزالی، **تهافت‌الفلاسفه**، ۵-۸۴.

۲. همانجا، ۷-۳۰۶، چاپ مصر؛ و حاجی خلیفه، **کشف‌الظنون**، ۱/ ۹-۳۴۸.

تألیفات یحیی نحوی[1] انتحال[2] کرده است، ولیکن چون آن تألیفات بدست ما نیست، این قول را نمی‌توانیم داشت[3].

قاضی ابوالولید محمدبن احمدبن رشدالمالکی (درگذشته ۵۹۵ هـ. ق.) نیز به دفاع از فیلسوفان برخاست و کتاب **تهافت التهافت** را رد تهافت الفلاسفه نوشت و گفت: هر چه غزالی در این کتاب نوشته، خالی از برهان و عاری از یقین است، و در آخر کتاب می‌نویسد: «شکی نیست که غزالی شریعت و دین هر دو را خراب کرد و راه خطا رفت» و سپس می‌گوید: «اگر ضرورت طلب حق در میان نبود، اصلا در این باره سخن نمی‌گفتم[4]!»

۵ و ۶ و ۷. **بسیط و وسیط و جیز**، در فقه، که این کتابها را بسیاری از دانشمندان شرح و تلخیص کرده‌اند.

۸. **جواهر القرآن** که مشتمل برزبده قرآن است، این کتاب منقسم به علوم و اعمال است، و اعمال هم به دو قسم: ظاهری و باطنی تقسیم می‌گردد، اعمال باطنی نیز منتهی به تزکیه و تحلیه می‌شود.

۹. **المضنون به علی غیراهله**، که در سال ۱۳۰۹ در ضمن مجموعه‌یی خطی در مصر چاپ شد، اما در انتساب این کتاب به غزالی تأمل است. غزالی درکتاب **جواهر القرآن** نوشته که: برخی کتابها نوشته‌ام که برغیر اهلش مضنون است. سبکی می‌گوید: یقین دارم که این کتاب از آن غزالی نیست ولیکن یافعی آن را از غزالی می‌داند[5].

۱۰. **فضایح الباطنیه**، که شامل تعالیم قرامطه و اسمعیلیان و غیر ایشان از طوایف باطنیه است. کتاب مذکور در موضوع خود سخت سودمند است[6]. این کتاب به سال

---

1. John Philophonus.

۲. انتحال = بخود بستن اندیشه‌ها و نوشته‌های دیگران؛ دزدی علمی.

۳. شهرزوری، **کنزالحکمه**، ترجمه فارسی، ضیاءالدین دری، ۹۷/۲. اینجا توجه می‌دهیم که دکتر ون دن برگ (= Dr. Van den Bergh) مترجم انگلیسی **تهافت‌الفلاسفه**، و به تبع او آلفرد گیوم نیز معتقد به عقیده شهرزوری بوده‌اند، ⇐

Alfred Guillaume, Islam, PP. 138-139, London, 1968.

۴. **تهافت التهافت**، ۴۴۹، چاپ دکتر سلیمان دنیا.

۵. زکی مبارک، **الاخلاق عندالغزالی**، ۱۲۰، چاپ قاهره، ۱۹۲۴.

۶. حاجی خلیفه، **کشف الظنون**، ۴۱۰/۱.

۱۹۶۸ م به کوشش **عبدالرحمن بدوی** چاپ شده است.

۱۱. **غرایب الاول فی عجایب الدول**، که در آن سلطان محمد پسر ملک‌شاه سلجوقی را مورد خطاب قرار می‌دهد[1].

۱۲. **سرالعالمین و کشف ما فی‌الدارین**، که از نظام حکومت‌ها و دولت‌ها و برخی مباحثِ دینی بحث می‌کند[2].

۱۳. **تنزیه القرآن عن المطاعن**، که به سال ۱۳۲۹ در مصر چاپ شده است[3].

۱۴. **المنحول**، در علم اصول است، این کتاب را غزالی در دوران جوانی نوشت و همین کتاب بود که دستاویز جماعتی غوغا قرار گرفت و از روی آن گفتند: غزالی در امام ابوحنیفه طعن کرده است[4].

۱۵ المستصفی، در اصول فقه، و آن کتاب کلانی است در دو مجلد. در مقدمه این کتاب می‌گوید: «**من لم یعرف المنطق فلاثقةَ له فی‌العلوم اصلا**[5] = هرکس منطق نداند هیچ اعتمادی به دانسته‌های او نیست!»

۱۶. بزرگترین و اصیل‌ترین کتاب فارسی غزالی **کیمیای سعادت** نام دارد، که در اخلاق و مسائل دینی پرداخته و تلخیص گونه‌یی فارسی است از احیاء علوم‌الدین غزالی، و «نظیر آن کتابی به فارسی در این موضوع نوشته نشده»، و تاریخ تألیفش میان سالهای ۵۰۰-۴۹۰ است و بعداً نمونه‌های از آن خواهیم آورد. دیگر از نوشته‌های فارسی غزالی **نصیحة الملوک** است که آنرا برای سلطان محمدبن سنجر سلجوقی نوشته، و این کتاب در میان مردم دست به دست می‌گشته و عموی شرف‌الدین مبارک المستوفی الاربلی آن را به تازی برگردانده است[6].

---

۱. زیدان، جرجی، **آداب اللغة العربیة**، ۹۹/۳-۹۸.

۲. زیدان، جرجی، **آداب اللغة العربیة**، ۹۸/۳. عبدالرحمن بدوی هم این کتاب را از غزالی می‌داند، ولی شادروان همایی با دلایل اثبات می‌کند که این کتاب از غزالی نیست. (**غزالی‌نامه**، ۲۳۷ - ۳۴۹). توجُّه به مندرجاتِ کتاب، که روی هم رفته روح تشیع در آن حاکم است، درستیِ نظرِ مرحوم همائی را تائید می‌کند.

۳. زیدان، جرجی، **آداب اللغة العربیه**، ۳۹/۳.

۴. همایی، جلال، **غزالی‌نامه**، ۲۲۹، چاپ اول، ۱۳۱۷ هـ. ش.

۵. حاجی خلیفه، **کشف الظنون**، ۲۴۶/۲.

۶. ابن خلکان، **وفیات الاعیان**، ۱۶/۲، چاپ تهران «... و عمه [ای عم ابی البرکات شرف‌الدین المبارک بن المستوفی الاربلی صاحب تاریخ اربل] هوالذی نقل نصیحة الملوک للغزالی من اللغة الفارسیة الی العربیة، فان الغزالی لم یضعها الابالفارسیة... و کان ذلک مشهوراً بین الناس...»

در حدود بیست تا سی جلد هم از رسائل و کتب غزالی چاپ شده و یا وجود آن در کتب‌خانه‌های بزرگ عالم سراغ داده شده که ما از ترس اطاله کلام در آنها سخن نمی‌گوییم و اکنون می‌پردازیم به اینکه مختصری از افکار او را بیان کنیم:

اطوار فکری غزالی

پیش از این، بخشی از انقلاب فکری غزالی را از زبان وی شنیدیم. حال ببینیم کار او به کجا انجامید؟ آن جوشش باطنی چه شد و از غزالی چه ساخت؟ باز از خود او بشنوید:

«چون خدا به فضل خویش مرا از بیماری شک نجات داد، اصناف طالبان را در چهار فرقه یافتم:

۱. متکلمان، که ادعا دارند اهل رای و نظر هستند؛

۲. باطنیان، که ادعا دارند اصحاب تعلیم هستند و حقایق علمی را از امام معصوم اقتباس می‌نمایند؛

۳. فیلسوفان، که گمان دارند اهل منطق و برهان هستند؛

۴. صوفیان، که ادعا دارند خاصان حضرت‌اند و اهل مشاهده و مکاشفه[1].»

رأی او درباره متکلمان. - غزالی معتقد است که خدای تعالی طائفهٔ متکلمان را زمانی بوجود آورد، که فرقه‌های مختلف دینی، با هم گلاویز شده بودند، و دین‌ها تعدد یافته و بدعت‌ها زیاد شده بود و در نتیجه، ایمان‌ها در نفوس مردم تزلزل پذیرفته بود، در این زمان بود که متکلمان بیاری دین و سنت قیام کردند و از آن محارست نمودند و از عقیده‌یی دفاع کردند که تناقضات دشمنان را آشکار می‌ساخت و حجت‌های مبتدعان را سست قلمداد می‌نمود. و این از باب آن است که غزالی به فضل متکلمان اقرار می‌نماید ولیکن بر متکلمان نکته‌یی چند می‌گیرد که اهم آن از این قرار است:

نخست اینکه: این **اهل رأی و نظر** در بحث‌های خود، در مسائل جواهر و اعراض خوض می‌کنند، و برای دفاع از سنت و شریعت روش‌های دشمنان خود را می‌گیرند و به مقدمات منطقی اعتماد می‌کنند، در حالی که طبیعت این روش‌ها و

۱. غزالی، **المنقذ من الضلال**، ۱۲.

مقدمات، با طبیعت دین متناقض است و از ادراک حقیقت ایمان عاجز.

دو دیگر اینکه: گفتگوهای این گروه، اختلافات موجود در میان مؤمنان را برطرف نمی‌سازد، از این‌روی شایسته اینست که در محدوده خاصی منحصر بماند. و نیز باید عوام را از علم **کلام** بازدارند، زیرا نیاز جمهور مردم، به داشتن ایمان است نه به علم جدل[1].

وانگهی اگر علم کلام به مقصود کسانی که می‌خواستند دین‌آوران را بکوبند و بدعت‌ها را براندازند، کافی بود، به مقصود غزالی که در جستجوی علم یقینی بود وافی نبود.

رد مذهب باطنیان. – باطنیان اصحاب تعلیم امام معصوم هستند، بزرگان هر گروه را که پیش آنان برود متهم می‌نمایند که از تعالیم آنان بیگانه است، از این‌روی، همت کرد تا کتب آنان‌را بجوید و مقالاتشان را گردآوری کند، و آنچه در مذهب این جماعت آمده جمله را مرتب نماید و غرض او از اینکار آن بود که شبهات آنها را تقریر نماید، سپس فساد آنها را آشکار گرداند.

و چنانکه از کتاب «المنقذ» برمی‌آید اقوال این جماعت را در کتابی غیر از «المنقذ» رد نموده، و می‌توان گفت که اغلب این ردود در کتاب «القسطاس المستقیم» آمده است؛ اما مهم‌ترین کار وی در این باب **فضائح الباطنیه** نام دارد که به کوشش عبدالرحمن بدوی چاپ شده است.

غزالی «غائله این تعلیم را به سبب امر مؤکدی که از **حضرت خلیفه**[2] آمده بود» و خواسته تا غزالی حقیقت این اعتقاد را کشف نماید، آشکار ساخت، و تصادفا این امر با شوقی که غزالی خود برای تحقیق تعالیم این جماعت پیدا کرده بود مقرون گشت، لذا مذهب آنان را تقریر کرد، سپس آن را ابطال نمود[3] که خلاصه آن از این قرار

---

۱. «العوام اذا طلبوا بالسؤال عن هذه المعانی [الید والفوق والاستوء علی العرش...] یجب زجرهم و منعهم و ضربهم بالدرة کماکان یفعله عمر – رضی‌الله عنه – بکل من سأل عن الایات المتشابهات...». (**الجام العوام عن علم الکلام**، ۱۳ از حاشیه **الانسان الکامل** عبدالکریم جیلانی، طبع مصر، ۱۹۵۸.)

۲. **المنقذ من الضلال**، ۴۷ چاپ مصر.

۳. راجع به باطنیه، گذشته از **فضائح الباطنیه**، **سیاست نامه** چاپ مرحوم عباس اقبال، ۲۷۶–۲۶۰، وزارت فرهنگ، ۱۳۲۱. عبارات این دو کتاب در بسیاری موارد شبیه به هم است!

است:

باطنیان می‌گویند وجود معلم معصوم ضرورت دارد، و اوست که داعیان را به شهرها می‌فرستد، و از علم بدانها بهره‌یی می‌دهد تا آنرا در میان مردم منتشر نمایند، و اگر امری بر ایشان مشکل شد، یا در چیزی اختلاف کردند، به او ملتجی می‌شوند تا آنان را بدآنچه حق است ارشاد نماید. غزالی در رد آنها می‌گوید:

– که ایشان عوام و کم خردان را جسته به مذهب خود می‌خوانند، و دلیلشان اینست که وجود امام معصوم ضرورت دارد، ولیکن واقع اینست که این جماعت از اقامه برهان برای تعیین امام عاجزند. و اضافه می‌کند که معلم ما «محمد» (ص) بود، که تعلیم او کاملتر و عمیق‌تر بود، و او داعیان را در بلاد می‌فرستاد ولیکن چون تعلیم کامل شد، مرگ معلم یا غیاب او زیانی ندارد.

– اهل این مذهب در تمام امورشان، خواه اساسی و خواه غیراساسی، به «امام» رجوع می‌کنند، لذا اگر مثلا: یکی از ایشان در وقت نماز خواست قبله را پیدا کند، تا به معلم خود دسترسی پیدا کند و از او استفاده نماید وقت نماز می‌گذرد! آری باطنیان این چنین معلم را طلب می‌کنند و عمری را در سر این کار ضایع می‌سازند و نتیجهٔ چیزی فرا نمی‌گیرند!

– از طرفی همه علمی که یکی از آنها، آنرا ادعا می‌نماید مستند به مذهب فیثاغورس است و آن از رکیک‌ترین مذاهب فلسفی است و ارسطو آنرا رد کرده و گفته: «مذهب فیثاغوری حشو فلسفه است[۱]!»

رد فلسفه. – چنانکه پیش از این گذشت غزالی فلسفه را بدون استعانت از استاد فرا گرفت. و این البته کار آسانی نیست و شاید برای بعضی از مردم مشکل جلوه نماید که چطور شخصی بدون استعانت از استاد فلسفه بتواند یاد گرفت. لیکن فراموش نباید کرد که غزالی منطق را خوب خوانده و نیک ورزیده بود و آنرا به حق، مقدمه تمام علوم می‌دانست. وانگهی چندین سال – شاید بیشتر از ده سال – در علم کلام که مباحثش با مباحث فلسفه درهم آمیخته بود محشور و با اصطلاحات آن علم آشنایی تمام داشت. این دو عامل همراه با عبقریت و تیزهوشی غزالی بود که راه را برای غزالی هموار ساخت تا بدون یاری گرفتن از استاد و مدرسی در مدت زمانی که

۱. المنقذ، ۴۲.

در بغداد تدریس می‌کرد و شاید در مدت کمتر از ۳ سال فلسفه را به نیکی فراگیرد، و چنین بفهمد که فیلسوفان با وجود طبقات مختلف و تفاوت مراتبشان یاکافر و ملحد هستند و یا درگمراهی‌اند، از این‌روی برآن شد نشان کفر و لغزش را بر پیشانی ایشان بزند.

غزالی فیلسوفان را به سه گروه تقسیم کرد:

دهریان، طبیعیان، الهیان. سپس نظر خود را درباره هر یک از آنها بیان داشت:

اما **دهریان** - غزالی این جماعت را در عداد زنادقه می‌شمارد زیرا که خدا را انکار می‌کنند و گمان دارند که عالم به نفس خویش موجود است.

و اما **طبیعیان**، بوجود خالق حکیم اعتراف دارند، چونکه در طبیعت عجایب صنع او را می‌بینند؛ جز اینکه آخرت را انکار می‌کنند، و عقاب و ثواب را باور نمی‌دارند، پس در شهوات دنیاوی فرو می‌روند؛ اینان هم به نظر غزالی با وجود ایمانشان به خدا در شمار زندیقانند.

و اما **الهیان**، که در میان ایشان سقراط و افلاطون و ارسطو هم هستند، خود بر دهریان و طبیعیان رد نوشته‌اند، و از جمله ارسطو بر تمام دهریان پیش از خود رد نوشت و از همه آنان بیزاری جست. «جز اینکه از رذائل کفر آنها و بدعتهایشان بقایایی فروگذاشت که از آن رهایی نیافت، پس تکفیر ایشان و پیروان ایشان از متفلسان اسلامی همچون **ابن سینا و فارابی** و دیگران واجب است[1]!»

غزالی ردود خویش را بر آراء فیلسوفان در سه باب مرتب کرد:

۱. قسمی که انکار آن اصلا واجب نیست.

۲. قسمی که واجب است در آنها آنان را منسوب به بدعت کرد.

۳. قسمی که تکفیرشان در آن لازم است.

غزالی دانش فیلسوفان را با نسبت به غرضی که کسب می‌شود به شش تقسیم کرده: ریاضی، منطق، طبیعی، سیاسی، اخلاقی، الهی.

اما ریاضی: متعلق به حساب و هندسه و هیأت عالم است، و مبتنی بر براهین استواری است که بر انکار آنها راهی نیست. جز اینکه علیرغم عدم تعلق‌اش به امور دینی دو آفت بزرگ از آن ایجاد می‌گردد: یکی از آن دو **آفت** اینست که هر کس این علوم را مطالعه می‌کند از دقت براهین و دلیلهای منطقی آن شگفت می‌ماند، از

---

۱. غزالی، **تهافت‌الفلاسفة**، ۱۴، دکتر سلیمان‌دنیا، چاپ مصر؛ **المنقذ من الضلال**، ۸۶.

این‌روی، اعتقادش درباره فلسفه نیکو می‌شود، و گمان می‌برد که همه دانش‌های فیلسوفان در دقت و وضوح و استواری براهین، همانند این علم است، از این جهت هر چه را در الهیات می‌گویند مسلم می‌دارد و کفر و تعطیل و تسامح آنها را درباره شریعت می‌پذیرد؛ و غافل می‌ماند که این گروه آنچه درباره ریاضیات گفته‌اند **برهانی** و آنچه در باب الهیات گفته‌اند **تخمینی** است!

و این آفتی بس بزرگ است و لازم است که هرکس راکه بدین علوم مشغول شود و در آنها خوض نماید، از «آنها باز دارند... اگر چه کار او مربوط به امر دیانت هم نباشد.»

آفت دوم، زیانی است که از دوست نادان برای اسلام حاصل می‌شود، و آن وقتی است که مدافع اسلام گمان می‌برد که دین به انکار هر علمی که منسوب به فیلسوفان است حکم می‌دهد. از این‌روی، تمام دانش‌های ایشان را رد می‌کند، و همو ادعای جاهلانه می‌نماید؛ و چنین می‌پندارد که هر چه فیلسوفان می‌گویند خلاف شرع است. ولیکن باید دانست که هرکس فکر می‌کند که با انکار این علوم، اسلام را نصرت می‌دهد و یاری می‌کند، بر دین جنایت می‌کند: «زیرا در شرع به این علوم نفیاً و اثباتاً تعرضی نیست، و در این علوم هم برای امور دینی تعرضی وجود ندارد.» جز اینکه اگر مدافعی چنین کند مردم می‌پندارند که دین این علوم و مدلولات مسلمه ریاضی و برهانی را انکار می‌نماید و ازاین‌روی زیان آن بر هوشمندان پوشیده نیست.

اما **منطقیات** هم نفیاً و اثباتاً به دیانت کاری ندارد و کار او آنست که در دلایل و قیاسات و مقدمات براهین و ترکیبهای آنها نظر نماید و وضع حد کند، و این جمله از نوع مقدماتی است که متکلمان در ادله برای تعریفات و اختلاف در عبادات و برخی اصطلاحات دیگر بدانها اعتماد دارند و از آنها استمداد می‌کنند. جز اینکه نباید فریب خورد که آنچه فیلسوفان گفته‌اند جمله با چنین براهینی تأیید گشته است.

اما **طبیعیات**، دین نباید آنرا انکار کند، چه آن در آسمانها و اختران آسمان و اجسام و استحالت و امتزاج آنها بحث می‌کند. غزالی فقط نکته‌یی که بر این علوم می‌گیرد اینست که درکتاب **تهافت الفلاسفه** می‌گوید: طبیعت مسخر خدای تعالی است و به نفس خویش کار نمی‌کند[1].

در مورد **سیاسیات**، غزالی می‌گوید: این جمله مربوط به امور دنیوی و سلطان

---

۱. غزالی، **تهافت الفلاسفة**، ۵-۱۹۶. - در این بحث غزالی در واقع **مبدأ سببیت** را انکار می‌نماید و تمام مظاهر طبیعی را به مشیت الهی باز می‌بندد.

است و از کتابهای آسمانی و پیامبران و حکم مأثوره گذشتگان گرفته شده است.

رأی او درباره صوفیان

گفتیم که غزالی چون از اکتساب و انتقاد علوم رسمی زمان خویش فارغ گشت، سرانجام به طریق صوفیان روی آورد، و در آن طریقه آرام گرفت، و بیاد آورد که روزگاری که در بغداد تدریس می‌کرد، از یک سوی شهوات دنیاوی او را به خویش جذب می‌کرد، و از سوی دیگر منادی ایمان او را به کوچ می‌خواند، اما بر او آشکار گشته بود که قلب از سرای غرور و فریب نمی‌گذرد و همواره مشغول جاه و علاقه‌های دنیوی است. و پیوسته این درد در باطن او خارخاری می‌داشت تا بر نفس خویش هموار کرد بغداد را ترک گوید. غزالی پس از این تصمیم، وارد شام شد و به عزلت و اعتکاف و ریاضت و مجاهده با نفس پرداخت، و از این‌روی، تمام روزها را در مناره مسجد معتکف می‌ماند؛ و - چنانکه گفتیم - از آنجا به بیت‌المقدس و از آنجا به حجاز رفت، و ده سال بر این حال بماند، تا اینکه حقیقت تصوف بر او کشف گردید به طریقی که در زیر می‌آید:

- به نظر غزالی طریقه تصوف و راه و رسم درویشی به علم و عمل تمام می‌گردد، ولیکن علم آسان‌تر از عمل است؛ جز اینکه علم تنها سالک را به دریافت و درک حقیقت تصوف نمی‌رساند. چه مثلا فرق میان کسی که حقیقت زهد و شروط و اسباب آنرا می‌شناسد، و میان کسی که حالت زاهدان دارد، همچون فرق میان دو کسی است که یکی اسباب سکر و مستی را می‌شناسد و دیگری مست است و حالت سکر دارد[1].

و شگفت‌ترین ویژگی متصوفان اینست که به درک احوال آنها از راه تعلم و فراگیری نمی‌توان رسید بلکه این مقصود تنها از راه ذوق و حال، ممکن است و تبدل صفات، چه او در نظر می‌گیرد که: «صوفیان، ارباب احوال هستند نه خداوندان اقوال.»

---

۱. مولوی، مثنوی (۹/۱، علاءالدوله):

شب نگردد روشن از ذکر چراغ　　نام فروردین نیارَد گُل به باغ
تا قیامت صوفی ار «مَنْ مَنْ» کند　　تا نَنوشَد باده کی مستی کند؟
هیچ اسمِ بی مُسَمیٰ دیده‌ای　　یا زگاف و لامِ گُل گُل چیده‌ای؟

- غزالی زمانی به تصوف روی آورد «که در باطن به خدای تعالی ایمان یقینی یافته و به نبوت و روز رستاخیز اعتقادی تمام داشت»، و چون دقیق شد فهمید که صوفیان، سالکان راه خدا هستند، و سیرت آنها بهترین سیرتهاست، و اخلاقشان پاکترین خلق‌ها؛ و هر آنچه در ظاهر و باطن آنها موجود است، برگرفته است از «پرتو مشکوة نبوت، و برتر از نور نبوت نوری سراغ نداشت که بتوان از آن کسب نور کرد.»

- صوفیان در احوالِ خود مکاشفات و مشاهداتی دارند، که بدانها، به مراتب بالا ارتقاء می‌یابند و آنجا در حالت بیداری فرشتگان و ارواح پیامبران را مشاهده می‌کنند، و «از آنها صورت‌ها می‌شنوند و فایده‌ها اقتباس می‌کنند.» این حالتی است که به لفظ تعبیر نمی‌توان کرد، و هرکس بدان حال رسید جز این نمی‌توان گفت:

- در آنجا عالمی بود که من هرگز یاد آن نخواهم کرد.

تو گمان نیکو ببر، ولیکن از خبر آن مپرس[1]!

و آنکس که نعمت این ذوق روحی را نچشیده، از حقیقت نبوت جز اسمی نمی‌داند! واین مکاشفات از جمله کرامات اولیاء است و کرامات «بدایات انبیاء» است سپس غزالی اضافه می‌کند که تحقیق درباره این حال **علم** نامیده می‌شود! و دارا شدن این حال **ذوق** است، و پذیرفتن آن از راه متداول و با حسن ظن **ایمان** است و همانند این ذوق بر **پیامبر** بگذشت آنگاه که به **حراء** رفت و از اینجا بود که عرب گفتند:

«محمد عاشق پروردگار خویش شده است!»

- جز اینکه غزالی برای تصوف نکته‌هایی می‌گیرد و مثلا می‌گوید: برخی برای آن مبادی فلسفی می‌تراشند، و می‌گویند: صوفیان در زمان قرب و مشاهده و پیدا کردن اذواق، به مرحله «حلول و اتحاد و وصول» نائل می‌گردند ولیکن تمام این‌ها به نظر غزالی خطاست.

حاصل آنکه غزالی پس از این درگیری‌ها و کشمکش‌های فکری و روحی، به تصوف می‌رسد؛ ولیکن به تصوف معتدل و آرام؛ تصوفی که مایه آن تنها ایمان به خدا و اعتقاد به نبوت است، زیرا بارزترین مبادی فلسفی مذهب تصوف را انکار و حلول و اتحاد، و فناء و وصول را رد می‌کند، و همچنین نظریه وحدت وجودی راکه

---

۱. و کان ما کان ممالست اذکره فظن خیراً ولاتسال عن الخبر، یا:

بود آنچه بود زآنچه نیارم بگفت من بگذر از این حدیث و به ما ظن بد مبرا

بعدها امثال «ابن عربی» بدان رفته‌اند نفی می‌کند[1].

طبقات عالم -. در نظر غزالی این عالم سه طبقه دارد:

الف: عالم ملکوت یا امر - و آن همچون عالم مثالی است نزد افلاطون؛ که در آن فزونی و کاهش راه ندارد. و هرچه در عالم محسوس ما هست، برای غزالی، صورت و انعکاس و یا سایه‌یی است از آن عالم. همین عالم است که مرکز «لوح و قلم» است و هرگاه آن معرفت مدون در «لوح»، در قلب آدمی انطباع یابد، یقین او تمام است؛ اما باید بدانیم که حصول این یقین جز به معرفت صوفیانه ممکن نیست.

در این عالم ملکوت گوهرهای تابناکی وجود دارند، و آنها فرشتگانند؛ و این فرشتگان در نورانیت و مرتبت متفاوتند، و وظایفشان جداگانه است و در هر امری که مربوط به انسان باشد ایشان را تأثیری بس بزرگ هست.

ب: عالم جبروت و آن شبیه به کشتی است که میان خشکی و دریاست و یا همچون برزخی است میان ملکوت و عالم ملک، که اگر انسان از عالم ملک محسوس ما ارتقاء یابد از این عالم به عالم ملکوت انتقال می‌یابد، و بنابراین، این عالم مرحله‌یی بینابین است نسبت به عالم زمینی و عالم آسمانی.

ج: عالم ملک یا محسوسات که آنرا عالم «شهادت» هم می‌نامند، و آن همین عالم است که ما در آن هستیم.

- این مثلث در تقسیم خود مقابل سه ناحیه از جسد انسانی است: ملکوت، مقابل عقل است، و جبروت مقابل نفس است و عالم ملک یا شهادت مقابل جسد.

و هر چه در عالم هست از پریان و فرشتگان نابود می‌شوند، و عالم ملکوت و جبروت و عالم ملک همه فانی می‌شوند و جز روی کریمش چیزی نمی‌ماند که «همه چیز هلاک شود جز ذات او[2].»

نفس انسان. - راجع به آنچه غزالی درباره نفس و قوای آن گفته، زیاد سخن نمی‌گوییم چه اغلب و بلکه تمام آن‌ها را از فیلسوفان پیشین گرفته است: نفس نباتی،

---

۱. یازجی و کرم، **اعلام الفلسفة العربية**، ۴۸۳، چاپ بیروت. به نظر سبکی **طبقات الشافعیه** (۲۱۲/۵) آثار ابوحیان توحیدی یکی از مدارک و سرچشمه‌های معلومات تصوفی غزالی بوده است.

۲. قصص، ۲۸/ آیه ۸۸.

نفس حیوانی، نفس ناطقه، و حواس پنجگانه و حس مشترک و حافظه و مفکره و ذاکره؛ و حس ششم که عقل است، و نفس فلکی و دیگر مطالب را همچنان که آنان بحث کرده‌اند غزالی هم مورد بحث قرار داده است و چندان فرقی ندارد و ما فقط در مورد نفس ناطقه مختصر توقفی می‌کنیم و چند جمله می‌نویسیم:

نفس ناطقه در تصوف غزالی و ایمان او اهمیت شایان دارد، زیرا غزالی نفس ناطقه را مبدأ معرفت و شناسایی و اخلاق و خلاص از بندهای جهان مادی می‌داند. غزالی بیشتر از فیلسوفان میان **نفس و روح** تمیز قائل می‌شود.

بنا بر رأی غزالی، نفس مرکز شهواتی است که موجب **هلاک** آدمی است، و باز همو مبدأ ترفع و تعالی است که سبب **سعادت ابدی** است؛ به منزله آیینه‌یی است زنگار گرفته که باید صیقلی بیابد، چون صیقلی گرفت صورت عالم بالا در آن منعکس می‌شود:

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست زآنکه از رخش ممتاز نیست[1]

پس نفس حجاب است میان انسان و خدا، و اگر ارتقاء یابد به اخگری از پرتو ذات حق خو بگیرد و بدان همه عالم را ضمیمه خود کند، و در تمام آنها انعکاس یابد.

لیکن با این وضع جایگاه «عقل» کجاست؟ غزالی، عقل را «بصیرت» و «نور الهی» و «ضیاءالایمان» و «محط یقین» نام می‌دهد و می‌گوید که: عقل در نزاع خویش با «نفس اماره»، نظیر پادشاهی است که دشمن می‌خواهد به جایگاه او دستبرد بزند!

غزالی درباره دل آدمی، اشارتهای لطیف و کنایت‌های زیبا و نغز آورده و کتابی جداگانه در آن پرداخته چنانکه یکجا می‌گوید: «اگر کسی زیادت شرحی بخواهد، در کتاب **عجایب القلب** گفته‌ایم: و بدان هم آدمی، خویشتن شناس تمام نگردد، که این همه شرح بعضی از صفات دل است.»[2]

سرانجام انسان. - به نظر غزالی «حقیقت آخرت هیچ‌کس نشناسد؟» ولیکن این سؤال پیش می‌آید که آیا پس از این زندگانی ما را زندگانی دیگری هست؟ یا باز نمی‌آییم و چون رفتیم، دیگر برنمی‌گردیم؟ می‌دانید که برخی از حکیمان و

۱. مولوی، **مثنوی**، ۲۱۹/۲، چاپ علاءالدوله.
۲. غزالی، **کیمیای سعادت**، ۳۳/۱، چاپ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۵ هـ. ش.

صاحبنظران منکر «اعاده معدوم» شدند و جماعتی آن را بدون قید و شرط ممکن شمردند و جماعتی هم بدو معاد جسمانی و روحانی معتقد شدند، اکثر حکیمان اسلام گفتند: معاد جسمانی از راه عقل قابل اثبات نیست و از این‌روی فهم آنرا موکول به شریعت دانستند؛ مانند ابن‌سینا. و جماعتی هم براههایی دیگر رفتند که در جایِ خودش از آنها بحث شده است.

غزالی در این راه، فکری دیگر دارد، او می‌گوید: چون وجود آدمی به تن یا جسد بسته نیست، از این‌روی، با متلاشی شدن آن، روح را هیچ آسیب نمی‌رسد و معدوم هم نمی‌شود: «و معنی مرگ نه آنست که جان آدمی هم نیست شود، بلکه معنی آن، انقطاع تصرف ویست از قالب. و معنی حشر و نشر و بعث و اعاده، نه آنست که وی را پس از نیستی به وجود آورند، بلکه آنست که وی را قالب دهند، بدان معنی که قالبی را مهیای قبول تصرف وی کنند...»

«و شرط اعادت، آن نیست که هم، آن قالب که داشته است با وی دهند، که قالب مرکب است، و اگر چه اسب بدل افتد، سوار همان باشد...»[1]

وانگهی «مرگ» جفت «خواب» است، زیرا در هر دوی آنها حجابها بـه کنـار می‌روند، پس مرگ بیداری است! از این روی همچون «زایش دوباره» یا «ولادت ثانیه» است، که غزالی آنرا «حشر اصغر» نیز می‌گوید، که با آن مؤمن به مرحله‌یی از کمال روحی می‌رسد که هیچ‌وقت در عالم اجساد بدان نرسیده بود، و از همین جاست که گور در چشم مؤمن «حدیقه» یا باغی است از باغ‌های بهشت که درآن با محبوب ازلی بهم می‌رسند. از سخن‌گویی بیشتر تن می‌زنیم و چون مولانا می‌گوییم:

باقی این گفته آید بی‌زبان   در دل آن کس که دارد نور جان

تعصب غزالی و ارزیابی تأثیر شخصیت او

حال باید پرسید: اثر این دانشمند مسلمان در جهان اسلام چه بود؟ جواب چنین می‌توان داد که: غزالی در برابر فیلسوفان و اندیشه‌های فلسفی آنان ایستاد تا آن را تباه کرد و همه مشتغلان بدان را تکفیر کرد و بعدها تعقیب و شکنجه بیشتر فیلسوفان و دانشمندان براساس گفته‌های او قرار گرفت... تا اینکه فلسفه از مشرق به مغرب یعنی اندلس انتقال یافت. و در این باره بر غزالی خرده‌یی نمی‌توان گرفت جز اینکه

۱. همانجا، ۸۰/۱.

مردی دیندار و تنگ نظر بوده است.

برای نمونه چند مورد از تنگ‌نظری‌های او را نقل می‌کنیم: «طبیعیان قومی هستند که درباره عالم طبیعت و شگفتی‌های جانوران و گیاهان بحث‌های بسیار می‌کنند. و در علم تشریح جانوران فرو می‌روند و در آنها شگفتی‌های آفرینش خدا و بدایع دانش او را می‌بینند. از این‌روی ناچار بوجود آفریدگاری حکیم که بر همهٔ غایات کارها آگاه است، اعتراف می‌کنند. و هیچ پژوهشگری در علم تشریح و منافع اندام‌ها مطالعه نمی‌کند جز اینکه وی را این علم ضروری دست می‌دهد که مدبر بنیاد جانوران کمال تدبیر را بکار برده است، بویژه در آفرینش انسان. اما بر اثر کثرت مطالعه و پژوهش از طبیعت، این گروه اندک‌اندک برای اعتدال مزاج تأثیر بزرگی در قوای حیوانی، معتقد می‌شوند، و گمان می‌برند که نیروی اندیشه (قوه عاقله) تابع مزاج است و با تباه شدن مزاج آن نیز تباه می‌شود و نابود می‌گردد. آنگاه وقتی مزاج تباه گشت بازگشت چیزی که نابود گشته، نابخردانه است و پذیرفتنی نیست[1]، چنانکه همین گروه نیز چنین بدین عقیده رفته‌اند که جان انسان می‌میرد و برنمی‌گردد. پس از این رستاخیز را ناباور می‌شوند و انکار می‌کنند و این نیز **زندیقان** هستند زیرا مبناء ایمان عبارت از گرویدن به خدا و پیامبر و روز آخرت است.»[2]

و از همین قطعه خواننده می‌تواند دریافت که غزالی آنچه را می‌گوید به نیکی در می‌یابد، و با استواری، مخالفان رأی دینی خود را به زندقه نسبت می‌هد و در حکم خویش پابرجاست. و در تاریخ ادیان و جهان اسلامی، فاصله میان حکم به زندیقی و حکم به قتل، سخت نزدیک است!

***

غزالی حدود هزار و چهارصد سال پس از ارسطو می‌زیسته و با این همه از تکفیر وی و پیروان او از فیلسوفان اسلامی دریغ نورزیده است. و کافیست که این قطعه را خواند که می‌گوید «آنگاه ارسطو بر افلاطون و سقراط و دیگر فیلسوفان الهی پیش از خود رد نوشت و از همه آنان و عقایدشان دوری جست، جز اینکه از بقایای کفر آنها

---

۱. حاجی ملاهادی سبزواری در **منظومه** (۳۱۰، چاپ ناصری) حکمت اشاره به این مطلب کرده گوید:

إعادَةُ المعدومِ مّماامتنعا   وَ بَعْضُهُمْ فیه الضرورةَ ادَّعیٰ

۲. طالبان برای اطلاع بیشتر، **المنقذمن الضلال**، ۲۱-۱۹.

چیزهایی در ذهن او بازماند و از این روی، نتوانست کاملا از آن افکار باطل ذهن خود را بپیراید... پس تکفیر او و تکفیر همه پیروانش از فیلسوفان اسلامی چون **ابن‌سینا و فارابی** و امثال آنها واجب است.»

و ازاین مختصر، آشکار می‌گردد که اخلاص غزالی و هوشیاری وی نتوانسته است او را از تنگ‌نظری رها سازد. و ظاهراً اگر زمام امور مردمان در دست او بود از کشتار کسانی که زندیقشان می‌نامید، باکی نمی‌داشت.

اکنون نظر دینی او را درباره آنچه ما «زیبایی‌شناسی» می‌نامیم در نظر می‌آوریم. می‌گوید:

«و باید مسلمان از صناعت نقاشی و صورتگری و رنگ‌آمیزی و گچ‌بری و همه کارهایی که دنیا بدان زینت یابد، بپرهیزد، زیرا همه اینها را اهل دین مکروه شمرده‌اند!» و همچنین «... صورتهایی که بر درگرمابه‌ها یا در اندرون آنهاست، پاک کردن آنها بر هرکسی که به حمام درمی‌آید واجب است اگر بتواند، و اگر آن صورتها در جای بلندی باشد که دست وی بدآنجا نرسد، دخول در آنجا جز در مقام یا زمان ضرورت جایز نیست! و باید که برگردد و به گرمابه‌یی دیگر رود زیرا دیدار صورت بد نارواست. و اگر تواند باید صورت آنها را زایل سازد و نشانه‌های آنها را از میان ببرد!»[1]

اکنون، اگر خوانندگان اندکی دقیق شوند و در اثرهایی که این اندیشه‌های تعُّصبَ‌آمیز بهمراه داشته و یا به شومی‌هایی که پیروی از این نصیحت‌ها ببار آورده، باریک شوند خواهند دریافت که علت عقب‌ماندن مسلمانان در هنرهای زیبا و موسیقی و غیره چه بوده است. و زمانی که غزالی با این همه فهم و اخلاص خود این قول را درباره هنرهای زیبا و فلسفه بگوید، قیاس توان کرد که دیگر اهلِ ظاهر که هیچوقت به درجه وی در علم و فرهنگ و تیزهوشی نرسیده بودند، چه‌ها می‌گفتند؟! زیرا غزالی شخصاً خود را مردی بی‌تعصب می‌پنداشت و در جواب یکی از مخالفان که او را سست ایمان خوانده بود، نوشت «من در عقلیات، مذهب برهان دارم ودر شرعیات، مذهب قرآن؛ نه ابوحنیفه بر من خطی دارد و نه شافعی براتی.»[2]

---

۱. **کیمیای سعادت**، ۱/۸۰-۸۳.

۲. برای خواندن تفصیل این جواب غزالی که به امام اسعد میهنی داده بود، طالبان بنگرند به سمرقندی، دولتشاه، **تذکرة الشعراء**، ۹۶، چاپ محمد عباسی، و **طبقات الشافعیّة** سُبکی.

فصل نهم
عمرخیام نیشابوری
(وفات، ۲۰-۵۱۷ه.ق.)

مقدمه

«... گورمن در موضعی باشد که هر بهاری
شمال بر من گل افشان می‌کند.»[۱]

غیاث‌الدین ابوالفتح عمربن ابراهیم خیام یا خیامی، یکی از دانشمندان نامدار مشرق زمین است که در میانه سده پنجم هجری در نیشابور زاده، و در اوایل سده ششم وفات یافته است. او از بزرگ‌ترین عالمان عصر خود بوده، و هوشی فوق‌العاده و حافظه‌یی نیرومند و مزاجی خاص داشته که به حدت و تندی معروف است. دانش‌های متداول عصر خود را خوانده و نیک ورزیده و در فلسفه و فلک و ریاضی و طبیعی بر همگنان فائق آمده است، به فارسی و تازی هر دو شعر سروده، و در علوم مختلف کتابها و رساله‌های ارجمند نوشته است، که همه بر صفای ذهن و وسعت دانش و اطلاع او دلالت دارد.

خیام در زمانه خویش منزلتی بزرگ و شهرتی عظیم و آوازه‌یی نیکو داشته و معاصران او همه وی را به القاب بزرگی نظیر: «دستور»، و «امام» و **«فیلسوف»**، و «حجةالحق» ستوده‌اند، و از این‌روی با پادشاهان و امیران همنشینی داشته و نزد آنان مقرب و محترم بوده است.

بیشتر مترجمان عربی و ایرانی ترجمهٔ احوال و اخبار او را آورده‌اند، نهایت آنکه

---

۱. سمرقندی، نظامی عروضی، چهار مقاله، ۱۰۰، چاپ مرحوم معین، انتشارات کتابخانه زوار، ۱۳۳۳ ه. ش.

گروهی از بیان عقاید او طفره زده‌اند، گروهی در ایمان او شک کرده‌اند؛ ولیکن همگی به بزرگواری و مکانت علمی او اقرار داده‌اند و در غزارت علم و فضل و وسعت اطلاع، وی را ستوده‌اند.

در زمان ما خیام بیش از هر دانشمند یا شاعر این مرز و بوم، نزد اهل مغرب و فرنگیان شناخته شده، و اهل ادب بویژه به او ارادت یافته‌اند و رباعیات منسوب به او را از مواریثِ بزرگ ایرانیان شمرده‌اند که به تمدن و فرهنگ بشری اهداء کرده‌اند.

اولین کسی که رباعیات او را به انگلیسی ترجمه کرد، شاعر بزرگ انگلیسی فیتز جرالد Fitz Gerald (۱۸۸۳-۱۸۰۹م.) است که با روشی زیبا و دلپذیر آن رباعیات را ترجمه کرده و توجه مغربیان را به سخنان او برانگیخته است. و این ترجمه در دلهای انگلیسی زبانان تأثیری بزرگ کرده، تا بدآنجاکه بخواندن و فهمیدن رباعیات او که در واقع بازگوینده افکار فلسفی اوست بیش از ما ایرانیان دل داده‌اند.

آنان نیز که در فلسفه او بحث کرده‌اند، او را به صورتهای گوناگون تصویر کرده‌اند: گروهی مادی محض‌اش گفته‌اند، جماعتی او را شاعری زندیق دانسته‌اند که جز لذت نمی‌شناسد، و در این راه او را به ابیقور صاحب نظریه لذت تشبیه می‌کنند، عده‌یی هم او را فیلسوفی ربانی می‌شناسند که از صدیقان است و اعتقادش به مبدأ از همه قوی‌تر است.

ولیکن مقام علمی او از مقام شعری‌اش برتر است، چه او در ذوره کمال علم است، و در علم جبر تألیف کرده، و یکی از کسانی است که در حل معادلات سه مجهولی صاحب‌نظر بوده است، و نیز با گروهی از عالمان فلک و نجوم، رصدی عظیم بنا کرده و در هندسه و طب مهارت داشته، و پادشاهان معاصر خود را معالجه کرده، که از آن جمله سلطان سنجر (۵۱۱-۵۵۲ هـ. ق.) را از آبله‌یی که او را پدیدار گشته بود شفا داده و علاج کرده است، وگروهی از فیلسوفان و عالمان بزرگ تاریخ اسلام از شاگردان او به شمار می‌روند از قبیل **محمد ایلاقی**؛ و حکیم **علی بن محمد الحجازی القانی**؛ و علامه شهید **عبدالله بن محمد میانجی**.

و این همه دلالت بر آن دارد که خیام بزرگترین دانشمند عصر خود بوده و به حق شهرت و آوازهٔ نیکو یافته است، و از جمله آن بزرگان بوده که همواره یکی از اسباب افتخار و سربلندی ایران و اسلام بشمار می‌روند.

۱. سال تولد و وفات او. اگرچه درباره زندگانی و آراء و عقاید و خدمات علمی خیام کتب و مقالات و رسالات زیاد نوشته شده و شاید از گردآوری همه آنها کتابخانه‌یی بتوان ساخت، ولی افسوس که نه تاریخ تولد و نه تاریخ وفات او را به درستی می‌دانیم، و آنچه این همه نویسندگان و پژوهندگان در این باره نوشته‌اند، تخمینی بیش نیست.

در میان محققان، در این باب هم، که نخستین منبع، و اقدم آنها در مورد خیام چیست؟ اختلاف نظر موجود است، ولیکن ما وارد آن بحث‌ها نمی‌شویم که موجب ملالت و پریشانی ذهن خوانندگان می‌شود، همین اندازه می‌گوییم: یکی از نخستین مآخذی که از خیام ذکری در آن رفته **چهار مقاله** عروضی سمرقندی است، که مؤلف آن شاگرد خیام نیز بوده، و در آن کتاب می‌گوید که: قبر او را به سال ۵۳۰ هجری زیارت کرده است، و به او گفته‌اند که استادش چهار سال پیش فوت کرده است، بنابراین قول، وفات خیام در سال ۵۲۶ هجری بوده است.

ولی وفات عمر خیام را بیشتر نویسندگان اروپایی ۵۱۷ می‌نویسند، و بروکلمان در **تاریخ علوم عرب** ۵۱۵ نوشته ولیکن هیچیک از این دو تاریخ وفات سند موثق و معتبری ندارد. برخی از محققان احتمال داده‌اند که سند مؤلفان اروپایی که تاریخ وفات خیام را ۵۱۷ ذکر کرده‌اند، کتاب **مجمع الفصحاء** رضاقلی هدایت است که درگذشت او را ۵۱۷ هجری ذکر می‌کند، ولیکن آنچه درست به نظر می‌رسد اینست که تاریخ وفات او را از ۵۲۰ بالاتر نمی‌رود.[۱]

۲. اسم و لقب و کنیه او. نام فیلسوف ما عمر و نام پدرش ابراهیم است[۲].

درباره نسبت خیام و اینکه آیا **خیام** صحیح است یا **خیامی**، بحث زیاده کرده‌اند. ولیکن آنچه مفید و مناسب اینجایگاه است اینست که گفته‌اند: عرب او را **خیامی** و

---

۱. بروکلمان، کارل، **تاریخ علوم عرب**، ۴۷۱/۱؛ و عروضی، **چهارمقاله**، ۳۲۷، چاپ معین؛ و **رباعیات عمر خیام نیشابوری**، مقدمه حکیم مرحوم محمدعلی فروغی، ۲.

۲. ابن‌اثیر، **تاریخ الکامل**، ۹۸/۱۰، چاپ بیروت؛ و شهرزوری، **نزهة الارواح**، ۱۱۰/۲؛ و ابن‌القفطی، **تاریخ الحکماء**، ۱۶۳، چاپ مصر. شمس‌الدین سامی در تاریخ خود از او به عمرخیام بن محمد نام برده است، و آن اشتباه است.

فارسیان او را **خیام** می‌گویند، و این اختلاف ناشی از تباین لغات تازی و پارسی است.

لقب او **غیاث‌الدین** وکنیه‌اش **ابوالفتح** است، وکلمه خیام یا لقب خود اوست یا لقب خانواده‌اش. و شاید این معانی را از یکی دورباعی که به او منسوب است استنباط کرده‌اند:

خیام تنت به خیمه‌یی ماند راست — جان سلطانی که منزلش دار بقاست
فراش ازل ز بهر دیگر منزل — نه خیمه بیفگند چو سلطان برخاست

***

خیام‌که‌خیمه‌های‌حکمت‌می‌دوخت — درکورهٔ‌غم‌فتادوناگاه‌بسوخت
مقراض‌اجل‌طناب‌عمرش‌ببرید — دلال‌امل‌برایگانش‌بفروخت[1].

***

۳. نسب و دودمان خیام، نسب خیام را نمی‌دانیم و نمی‌دانیم که دودمان او از چه طبقه‌یی بوده‌اند؟ و ایکاش نسب و دودمان او را می‌دانستیم؛ چه این امر در شناخت کیفیت خوی و نهاد او بسیار مؤثر و مفید بود، زیرا تأثیر وراثت را در تشکل مزاج و روحیه فرد انکار نمی‌توان کرد. آنچه از لفظ خیامی برمی‌آید اینست که پدرش خیمه‌دوزی می‌کرده یا خیمه فروش بوده است، ولیکن اگر دودمان و پدران او خیمه می‌دوخته‌اند یا می‌فروخته‌اند یا اگر هم زرگر و برزگر بوده‌اند، اهمیت و ارزش خیام مربوط به خود او است که فرزند عقل خویش است، و علم و ادب و حکمت او می‌رساند که یکی از نوابغ اسلام بلکه جهان است.

مشهور آنست که خیام در نیشابور از مادر زاده و در آنجا کسب علم کرده و در آنجا هم وفات کرده است، ولیکن «احمدبن نصرالله تتوی» صاحب **تاریخ الفی** گمان کرده که خیام در قریهٔ «شمشاد» از توابع شهر بلخ از مادر زاده، اما بیشتر مترجمان معتبر تصریح کرده‌اند که تولد او در نیشابور بود و این صحیح و معروف است.

۴. روزگار خیام، خیام در عهد دولت سلجوقیان زندگانی می‌کرد، که حدود

---

۱. برخی از نویسندگان گفته‌اند که رباعی اول از «مولانا جلال‌الدین بلخی» است که در جواب خیام سروده است، و نیز گفته‌اند: «رباعی دوم به کلام خیام نمی‌ماند.» (**رباعیات خیام**، با مقدمه مرحوم فروغی، ۲۸، چاپ زوار، ۱۳۳۳ هـ . ش.).

سلطنت آنها: خراسان، و کرمان، و ری و جبال، و آذربایجان و بلاد روم و عراق و جزیره و یمن و فارس بود، و تاریخ آن اواسط سده پنجم هجری و سده سوم از حکومت خلفای عباسی است، و در واقع روزگار خیام با وارد شدن سلجوقیان به بغداد آغاز می‌شود که به سال ۴۷۷ هجری بوده است، و چنانکه می‌دانید، این دولت را «ابوطالب طغرل بک» بنیاد نهاد، و در سال ۵۹۰ به فرمان خلیفه عباسی امام ناصرالدین الله «احمدبن المستضیء بامرالله» (۵۸۵-۶۲۲ هجری) و بدست خوارزمشاهیان انقراض یافت.

از این سلسله نه پادشاه فرمانروایی کردند که عبارت بودند از:

۱. طغرل بک؛ ۲. آلپ ارسلان؛ ۳. ملک‌شاه؛ ۴. برکیاروق؛ ۵. ابوشجاع محمد؛ ۶. ابوالحارث سنجر؛ ۷. محمد ثانی پسر محمود بن محمد؛ ۸. ارسلان بن طغرل ثانی؛ ۹. طغرل سوم پسر ارسلان، که خوارزمشاه تکش او را به سال ۵۹۰ کشت.

خیام در کنف حمایت این دولت زندگانی می‌کرد، و معاصر سلطان آلپ ارسلان و سلطان ملک‌شاه بود، که برای او «زیج جلالی» را ترتیب داد، و نیز روزگار برکیاروق و محمد و سنجر پسران ملک‌شاه را دریافت، و زمان سلطنت سلطان سنجر -که خیام مرض آبله او را درمان کرد - فوت کرد.

در این عهد، دیگر نفوذ کلمه خلفا از درِ قصورشان تجاوز نمی‌کرد، و جز اینکه نام آنها را بر منابر ذکر کنند و در سکه‌ها بزنند، شأنی نداشتند، و آلت دست آل‌بویه بودند، ولیکن در آغاز عصر خیام هیبت آل‌بویه نیز در بغداد از میان رفته بود، و در عوض سلجوقیان نیرو گرفته بودندو جنگهای صلیبی آغاز گشته بود، که منجر به بحران و ایجاد وحشت میان مردم شده بود.

وقایع مهمی که در روزگار عمر خیام رخ داد در چند واقعه خلاصه می‌شود: ۱. سقوط دولت آل‌بویه؛ ۲. قیام دولت سلجوقی؛ ۳. جنگهای صلیبی؛ ۴. ظهور باطنیان، که هر یک از این وقایع شوری در میان خاصه و عامه برانگیخته بود و چون برخی از این مطالب را در شرح احوال غزالی نوشته‌ایم، اینجا تکرار نمی‌کنیم، ولیکن باید دانست این عصر که خیام هم در آن زندگانی می‌کرده، عصری بوده که پر از فتنه و آشوب و جدال بود؛ بدین معنی که از یک طرف صلیبیون به کشورهای مشرق هجوم می‌آوردند و جهان اسلام را تهدید می‌کردند؛ و از یک سوی باطنیان انواع کیدها و دسیسه‌ها بکار می‌بردند تا اسلام عباسی را منهدم کنند و برای این منظور داعیان

خویش را به هر سو روانه می‌کردند و آیین شِگِفت خود را در میان طبقات مردم رواج می‌دادند.

فرقه‌های مختلف سنی و شیعه و اشعری و معتزلی سرگرم بحث‌ها و مجادلات اصولی و کلامی و فقهی بودند و فی‌الواقع از آن ادوار بود که می‌توان گفت: خامه و اندیشه زمان یافته بود و درگوشه و کنار نواحی و حدود وسیع سلطنت سلجوقیان **جوامع درس و بحث و مدارس** علمی و دینی زیاد گشته بود.

۵. مدارس بزرگ در این روزگار چنانکه گفتیم در این عصر مدارس زیاد شده بود و مشهورترین آنها مدرسهٔ **ابن فورک** (درگذشته ۴۰۶ هـ. ق.)، و مدرسه **بیهقیه** از آن **بیهقی** (درگذشته ۴۰۵ هـ. ق.) و مدرسه **سعیدیه** بود که آنرا نصر بن سبکتکین برادر سلطان محمود غزنوی بنا کرده بود، و مدرسه دیگری که آنرا **اسماعیل استرآبادی** صوفی و واعظ معروف بنیاد نهاده بود و این همه غیر از نظامیه‌هایی است که خواجه نظام‌الملک در شهرهایی نظیر بغداد و نیشابور و اصفهان و بلخ و دیگر شهرها تأسیس کرده بود، و مشهورتر از همه اینها مدرسه نظامیه بغداد بود که خواجه آن را به سال ۴۵۷ بساخت و به سال ۴۵۹ افتتاح کرد و برای آن مدرسان نامی و دانشمندانی بزرگ نامزد کرد تا به تدریس و افاضه مشغول شوند، از جمله کسانی که تدریس در این مدرسه را بعهده گرفتند، ابواسحق شیرازی و امام ابونصر صباغ و امام غزالی و ابوالقاسم دبوسی و شاشی و کیای هراسی و نجیب‌الدین سهروردی بودند. نظام‌الملک برای طلبه این مدرسه مستمری کافی تعیین کرده بود که به قول برخی از مورخان در سال به ۶۰۰/۰۰۰ دینار می‌رسید، و گویند: یکی از مخالفان خواجه پیش ملکشاه گفت: با اموالی که نظام‌الملک در تأسیس این مدرسه خرج کرد می‌توانست لشکری آماده کند که به وسیله آنها بیرق اسلام را در قسطنطنیه توان زد! ملک‌شاه در این باب خواجه را مورد عتاب قرار داد. خواجه در جواب گفت: «ای پسر! من شیخی اعجمی‌ام و شاید که پیش از پنج دینار نگاهداری نتوانم کرد؛ و تو جوان ترکی و شاید بیش از سی دینار نگاه نتوانی داشت! تو به لذات خود مشغول هستی، و در شهوات خویش غرق شده‌ای، و آنچه ازکارهای تو بسوی خدا می‌برند همه گناهان است و قشون تو نیز چنین است و در مستی و بازی سرگرم‌اند و بساز و آواز دل داده‌اند، ولیکن من برای تو قشونی ترتیب داده‌ام که در سایه احسان تو

شب‌ها بیدارند و در برابر پروردگارشان صف کشیده‌اند و دستهای خود را به دعا برداشته‌اند؛ که بقای تو و قشون تو به انفاس ایشان بسته است و هم به برکت وجود آنهاست که باران می‌آید و مردم روزی می‌خورند»[1]!

۶. **سفرهای خیام**، چنانکه از نوشته‌های مترجمان و اهل تحقیق برمی‌آید، خیام دوبار سفر به خارج از نیشابور کرده است یکی: به شهرهای عرب، که در آن فریضه حج گزارده و در زمان برگشت مدتی در بغداد اقامت کرده است. ولیکن مدت آنرا نمی‌دانیم.

سفر دوم او به **ری و بلخ و بخارا** بوده، و در بلخ شاگردش نظامی عروضی به زیارت او نایل شده و این به سال ۵۰۶ بوده است. و این ملاقات در خانه یادارالاماره «امیر ابوسعید جره» صورت گرفته، که افسوس از هویت این امیر نیز چیزی نمی‌دانیم.

شهرزوری ذکر کرده که «خاقان شمس‌الملک» در بخارا او را گرامی داشته و او را با خود بر یک تخت نشانده است.

اما سبب مسافرت او به بلاد عرب چنانکه «ابن‌القفطی» گوید این بوده که: «.... اهل زمانش در دین او تهمت زدند، و آنچه پنهان می‌داشت آشکار کردند، بر خون خویش بترسید، و عنان زبان و قلم خود باز کشید، و از برای پرهیزگاری حج گزارد...»[2]. و از این عبارت برمی‌آید که خیام درگزاردن حج رغبتی داشت، و به خانه خدا رفت، تا خاطرها را تسکین دهد و در ضمن ازکینه و دشمنی مردمی که او را به زندقه نسبت داده بودند، بکاهد.

سپس می‌گوید: «و چون به بغداد رسید، دانشمندان و هم مشربان او برای فرا

---

۱. سبکی، **طبقات الشافعیة**، ۴/۶-۳۲۵ «قال‌له [ای: قال نظام‌الملک له] انی خدمتک، و خدمت اباک وجدک، ولی حق خدمة ، وقد بلغک أخذی لاموال، و صدق‌القائل، أنا آخذالمال، واعطیه لهولاءالغلمان الذین جعلتهم لک، و اصرفه ایضاً فی‌الصدقات، والوقوف والصلات التی معظم ذکرها لک و أجرها لک، و اموالی و جمیع ما املکه بین یدیک، و أنا أقنع بمرقعة و زاویة!...»؛ هندوشاه، **تَجارِب السلَف**، ۲۶۶-۲۸۰، اقبال آشتیانی.

۲. ابن القفطی، **تاریخ الحکماء**، ۱۶۳، چاپ مصر.

گرفتن علوم به سویش شتافتند ولیکن او از اینکار تن زد...»[۱].

ولیکن ابن‌القفطی نمی‌گوید که فیلسوف ما چند مدت در بغداد ماند، آنچه مسلم است اینست که در مدتی که در بغداد ماند سود زیاد برد، چه بغداد مقر خلفای عباسی وکعبه علم بود و شاعران و حکیمان و راویان، آهنگ آنجا می‌کردند، و دارای مدارس بزرگ و محافل علمی و فلسفی و مجالس فقهی و اصولی وکلامی بود و بیک سخن: علم و ادب در آنجا نضج و رواج کامل داشت. شاید در این رباعی هم اشارت به آن دو سفر خود کرده باشد که می‌گوید:

چون می‌گذرد عمر چه شیرین و چه تلخ
پیمانه چو پرشود چه **بغداد** و چه **بلخ**
می‌نوش که بعد از من و تو ماه بسی
از سلخ به غره آید از غره به سلخ.[۲]

۷. **شهرت او**، مترجمان خیام همه تصریح کرده‌اند که عمر خیام در روزگار خود از شهرتی عظیم برخوردار بوده، و این به سبب کمال و ادب و حکمت او بوده است. و از این نظر در زمان حیات، او را به القابی بزرگ ملقب ساختند؛ شاگردش نظامی عروضی سمرقندی از او به عنوان **حجةالحق** یادکرده و ابوالحسن بیهقی او را **امام و دستور** و **فیلسوف** و **حجةالحق**؛ و امام قاضی محمدبن عبدالرحیم نسوی او را **سیدالحکماء** نامیده‌اند.

و نیز در اینکه خیام به روزگار خویش فیلسوف گفته می‌شده شکی نداریم؛ هر چند که خود او ظاهراً از این عنوان بیزاری می‌کرده است:

دشمن به غلط گفت که من فلسفیم
ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام
آخر کم از اینکه من بدانم که کیم؟[۳]

---

۱. **همانجا**، ۱۶۳.

۲. **رباعیات خیام**، با مقدمه مرحوم فروغی، ۸۴، چاپ زوار. غره = اول هر ماه قمری؛ سلخ = آخرین روز ماه قمری را گویند (**غیاث اللغات**).

۳. **همانجا**، ۱۰۳، چاپ زوار.

شهرت خیام در روزگار ما بسیار زیاد شده است و شاید هیچ ایرانی را در اقصای عالم بیشتر از خیام نمی‌شناسند؛ دربارهٔ این موضوع نیز بعداً بحث خواهیم کرد.

۸. مزاج او، آنچه مترجمان و مورخان نقل کرده‌اند و رباعیات خیام نیز آن را تأیید می‌کند، اینست که خیام مردی تندخو و عصبی مزاج و شکاک و بدبین و گرفتار تخیلات و تفکرات فلسفی بوده و حساس و زودرنج هم بوده و روز و شب فکرش این بوده که: از کجا آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟ برای چه آمده‌ایم؟ و برای چه می‌رویم؟ آیا در جهان شادی اصل هست؟ یا غم و درد؟ و از این روی از مردم کناره می‌گرفت و تنهایی را دوست داشت. و این همه، صفات حکیمان و متفکرانی است که بدبین‌اند، و چنانکه بعداً بیان خواهیم دید، خیام نیز سخت حساس بودو خویشتن‌دار و تندخو.

۹. اتهام او به زندقه، خیام در فلسفه و طب و دیگر علوم شایع روزگار خویش یگانه بود.[1] و در این فنون بر همه اقران و معاصران برتری داشت، چنانکه او را تنها مرد صاحب‌نظر در فلسفه، ریاضی و انواع معقولات می‌دانستند، و چون آراء فلسفی او شایع گشت و نظریات تند و بی‌پیرایه او در حکمت میان مردم متداول شد، مردم عادی که همواره تاب شنیدن این سخنان را ندارند - چه آنها را از زندگانیِ عادیشان دور می‌سازد -، او را به کفر و زندقه نسبت دادند و در عقیده دینی او طعن و تهمت زدند، ودرحق اوگمانهای نابجابردند. این مطلب به‌ویژه پس ازمرگ اوبیشتر شایع گردید.

از جمله این مردم یکی **نجم‌الدین ابوبکر رازی** صوفی‌وعارف معروف به **دایه** (درگذشته ۶۲۰ هـ. ق.) بود که در حق او نوشت: «... تا معلوم گردد روح پاک علوی و نورانی را در صورت قالب خاک سفلی ظلمانی کشیدن چه حکمت بود، و باز مغایرت دادن و قطع تعلق روح از قالب کردن و خرابی صورت چراست؟ و باز در حشر قالب را نشر کردن و کسوت روح ساختن سبب چیست؛ آنکه از زمره اولئک کالانعام بل هم اضل[2] بیرون آید و به مرتبه انسانی رسد و از حجاب غفلت [یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا، و هم عن الاخرة هم غافلون[3]]، خلاص یابد و قدم به ذوق و

---

۱. بیهقی، **تتمه صوان الحکمة**، ۷۲، چاپ ایران.
۲. اعراف، ۷/آیه ۱۷۹.
۳. روم، ۳۰/ آیه ۷.

شوق در راه سلوک نهد تا آنچه در نظر آورد و در قدم آورد بداند که ثمر نظر ایمان است و ثمره قدم عرفان. بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی که از این هر دو مقام محروم‌اند و سرگشته و گمگشته؛ تا یکی را از فضلاء که نزد ایشان به فضل و حکمت وکیاست و معرفت مشهور است، و آن **عمر خیام** است، از غایت حیرت در تیه ضلالت .... این بیت می‌باید گفت و اظهار نابینایی خود نمود:

در دایـره‌یی کآمـدن و رفتن مـاست | آنرا نـه بـدایت نـه نهـایت پـیداست
کس می‌نزند دمی در این عالم راست | که این آمدن ازکجا ورفتن به‌کجاست؟

- و همو گوید:

دارنـده چـو تـرکیب طبـایع آراست | باز ازچه قبل فگندش اندرکم‌وکاست؟
گرزشت آمد این صور عیب کراست | ورنیک آمد، خرابی از بهر چراست؟[1]»

***

قول **ابن‌القفطی** را نیز پیش از این یادداشت کردیم، ولیکن خیام - ظاهراً در زمان حیات خود - چون این اتهام‌ها و سخنان نابجا را می‌شنید، بنـابر آزادی فکـر و استقلال اندیشه و حریت ذاتی که داشت، از این که دیگران در روایی یا ناروایی اندیشه و اعتقاد او بحث می‌کنند و تسامح وگذشت پیشه نمی‌کنند برآشفته بود و در برخی از رباعیات خود از این دست مردمان و تنگ‌نظری آنان انتقاد می‌کرد:

گـرمن زمـی مغـانه مسـتم، مسـتم | گر کـافر و گـبر وبت پـرستم، هسـتم
هـر طـایفه‌یی بـه مـن گمـانی دارنـد | من زآن خودم چنانکه هستم، هستم[2]!

۱۰. **قدرت حافظه**، خیام بسیار هوشیار و سریع‌الحفظ بوده، وگذشته از این در علوم مختلف و فنون گوناگون تبحر و اطلاع بسزایی داشت. بالاتر از همه اینها، قریحه نادر و نبوغ شگفت و حافظه بی‌نظیر اوست که درباره آن داستانها و اخبار گوناگون نقل شده است از جمله اینکه بیهقی و شهرزوری نوشته‌اند که خیام در اصفهان کتابی را هفت بار خواند و حفظش کرد، چون به نیشابور برگشت و آنرا املاء کرد، وقتی با نسخه اصلی مقابله کردند، میان آنها تفاوتی نبود[3].

---

۱. رازی، نجم‌الدین، **مرصادالعباد**، تصحیح شمس‌العرفاء، ۱۸، چاپ سال ۱۳۱۲ه‍. ش.
۲. هدایت، صادق، **ترانه‌های خیام**، ۹۲، چاپ جیبی امیرکبیر.
۳. یزدی، منتخب‌الدین، **درةالاخبار و لمعة الانوار**، ترجمه پارسی **تتمه صوان الحکمة**، ۷۱.

و گویند «روزی خیام بر **شهاب‌الدین عبدالرزاق** وزیر وارد شد، **امام القراء ابوالحسن غزال** نیز در آنجا بود، و با وزیر در باب اختلاف قراآت در مورد آیه‌یی سخن می‌گفتند. وزیر گفت: اشتباهمان را باید از مردی آگاه بپرسیم. پس امام ابوالحسن غزال از عمر خیام پرسید. خیام وجوه اختلاف قاریان را یاد کرد و سخن هر یک را تعلیل کرد و شواذّ[1] را بیان داشت و تفسیر کرد و سرانجام یک وجه را بر همه برگزید. ابوالحسن گفت:

خدا مانند ترا در میان دانشمندان زیاد کناد! مرا از کسان خویش بدان و خشنود باش، چه من گمان نمی‌کردم که در دنیا یکی از قراء این وجوه را حفظ داشته باشد تا چه رسد به یکی از حکیمان».[2]

و از نوادری که درباره او نقل کرده‌اند اینست که: یکی از فقیهان هر روز پیش از برآمدن خورشید نزد او می‌رفت و درسی از حکمت از او می‌گرفت: ولیکن وقتی میان مردم می‌آمد، از او به بدی یاد می‌کرد. خیام گروهی کوس‌زنان و بوقیان را حاضر و آنها را در خانه خود پنهان کرد، چون فقیه بنابر عادت برای خواندن درس بازآمد. دستور داد در کوس‌ها بزنند و در بوق‌ها بدمند. مردم از هر سو گرد آمدند. خیام گفت: ای نیشابوریان! این فقیه شماست که هر روز در این وقت پیش من می‌آید، و از من دانش می‌آموزد ولی پیش شما از من به بدی یاد می‌کند، اگر من چنانم که می‌گوید چرا دانش مرا یاد می‌گیرد؟ و اگرنه، چرا استاد خویش را به بدی یاد می‌کند![3]

۱۱. بنای رصدهای فلکی، خیام در علم فلک و نجوم مهارتی تمام داشت، و گروهی از نوابغ نجومی و بزرگان فلکی با او هم عصر بودند، از این‌روی گروهی از همین فضلا، برای بنای رصدی جهت سلطان ملک‌شاه سلجوقی با او همکاری کردند، و ذکر این خبر در کتاب **الکامل فی‌التواریخ** ابن‌اثیر آمده، و عین عبارت او

---

۱. شواذّ (ج شاذّ و شاذّه) = نادر، کمیاب. و در اینجا قراءتِ نادر و مخالفِ قیاس برخیِ از آیاتِ کتابِ مجید مراد است. مثلاً قاری «مالک» را «مَلِک» و «یَهِدِّی» را «یَهْتَدِی» بخواند. برخی نیز میان شاذّ و نادر فرق گذاشته اند (جرجانی، تعریفات، ۱۰۹).

۲. شهرزوری، نزهة الارواح و روضةالافراح، به نقل از چهار مقاله عروضی، چاپ قزوینی، ۳۱۲ لایدن، ۱۹۰۹ م.

۳. قزوینی، زکریا، آثارالبلاد و اخبارالعباد، ۳۱۸، چاپ بیروت، ۱۹۷۳.

اینست: «و در آن سال (یعنی ۴۶۷) نظام‌الملک و سلطان ملکشاه گروهی از بزرگان نجوم راگرد کردند و نوروز را اول نقطه حمل قرار دادند و حال آنکه پیش از آن نوروز به زمان رسیدن خورشید در نیمه **حوت** می‌افتاد. و آنچه سلطان انجام داد مبداء تقویم‌های دیگر شد. و نیز در آن سال **خیام** رصدی برای ملکشاه درست کرد، و در انجام آن گروهی از منجمان بزرگ گرد آمدند که از آنها **ابوالمظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی** بودند، و سلطان در این کار مالی عظیم خرج کرد. و رصد دایر بود تا اینکه سلطان به سال ۴۸۵ فوت کرد و رصد نیز باطل شد.»[۱]

برخی از محققان را نظر بر اینست که در ۴۷۶ منجمان تصمیم بر اصلاح تقویم‌کردند و از ۴۶۸ به بعد آنرا اجراء کردند و سال ۴۷۱ مبداء تاریخ **جلالی** است[۲].

***

۱۲. اسفزاری و واسطی،

ابوحاتم مظفر اسفزاری که شاید بزرگترین همکار خیام در بنای رصد بوده، حکیم بوده و در فلسفه نیز صاحب‌نظر، و میان آندو مناظراتی رخ داده، ولیکن علاقه مظفر بیشتر به علم هیأت و اثقال و حیل بوده و برخلاف خیام نسبت بطالبان دانش و مستفیدان بسیار مهربان و دلسوز می‌بوده است. و هموست که ترازوی معروف به **ترازوی ارشمیدس** را ساخت که بدان غش و عیار زر و سیم را می‌توان شناخت، و در سر این کار مدتی از عمر عزیز را بسر آورد، ولیکن خازن سلطان که خصی بود و او را **سعادت** می‌گفتند، از ترس آنکه بسبب این ترازو خیانت او در خزانه شاه آشکار گردد، آنرا شکست و اجزاء آنرا پراگنده ساخت! و چون اسفزاری این خبر را شنید بیمار شد و از غصه مرد. وفات او حدود سال ۵۱۵ بود.[۳]

ب **میمون بن نجیب واسطی** اصلا از **واسط** است ولیکن در خوزستان زاده، و در عراق سکونت گزیده است. در حکمت و طب فاضل بوده است؛ و گفته‌اند که قسمت منطق و طبیعیات و الهیات کتاب شفای ابن سینا را از حفظ بوده، و با ارباب دولت و جاه و مال آمیزشی نداشت، و «شرف الدین ظهیرالملک علی بن حسن بیهقی» عامل هرات به مصاحبت او مشتاق بود، ولیکن - چنانکه پیش از این گفتیم -

---

۱. ابن‌اثیر، **الکامل فی‌التاریخ**، ۹۸/۱۰، چاپ بیروت.
۲. نظر مرحوم تقی‌زاده، نقل از پاورقی حواشی **چهار مقاله**، ۳۱۶، چاپ مرحوم دکتر معین.
۳. قزوینی، محمد، حواشی **چهارمقاله**، ۳۶۹، چاپ دکتر معین.

او طالب دنیا و اهل دنیا نبود.

وفات او را سال حدود ۵۱۸ نوشته‌اند.

و از سخنان حکمت‌آمیز او اینست:

«خردمند کسی است که چون بلا و مصیبتی پیش آید، وحشت نکند و در طلب حیله و چاره بایستد و این حزم است، و نادان کسی است که چون مصیبتی بدو برسد وحشت گیرد و برای جلوگیری از آن چاره‌یی نتواند و توشه‌یی نداشته باشد.»

۱۳. تاریخ جلالی چیست؟ تاریخ جلالی که آنرا «تاریخ ملکشاهی» و «ملکی» و «ملکی» و «فارسی محدث» نیز گفته‌اند، چنانکه گفتیم، به فکر گروهی از منجمان بزرگ ایران در روزگار سلطان جلال‌الدوله معزالدین ملک شاه سلجوقی (درگذشته شوال ۴۸۵ ه.ق.) وضع شده است.

«سالها و ماههای این تاریخ بحسب اصل وضع، **شمسی حقیقی** و بحساب منجمان و ضبط تقویم‌ها، **شمسی اصطلاحی** است، و نام ماه‌ها - چنانکه مشهور است - همان اسامی ماههای **یزدگردی** است. از جمله علل وضع این تاریخ آنست که تاریخ یزدگردی مخصوص فارسیان، بی‌کبیسه و بهیزک حساب می‌شد، و از این روی، **نوروز** در یکجا ثابت نمی‌ماند و همیشه با اول بهار که آغاز سال طبیعی است مطابقت نمی‌کرد. چنانکه در عهد ملک شاه تقریباً به اواسط حوت افتاده بود. از این روی، خواجه نظام الملک وزیر و سلطان ملکشاه درصدد اصلاح تاریخ و بنایِ رصد جدیدی برآمدند، و برای اینکار جمعی از منجمان و ریاضی‌دانان معروف آن عصر را از قبیل: حکیم عمر بن ابراهیم خیام دانشمند و شاعر معروف و ابوالمظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی و خواجه عبدالرحمن خازنی و بعضی دیگر از علمای آن عهد که سردسته و مشهورترین آنها همان **عمر خیام** است، دعوت کردند و بمدد فکر آنان تاریخ جلالی را وضع و رصدی احداث کردند که بنا بر قول **ابن اثیر** تا سال ۴۸۵ دایر بود و ما بیش از این هم این مطلب را نقل کردیم.

«مبدأ این تاریخ بنا بر آنچه میان منجمان معروف است، روز جمعه دهم رمضان ۴۷۱ هجری مطابق ۱۵ آذر ۱۳۹۰ رومی و سال ۱۰۷۸ میلادی و هیجده روز گذشته از فروردین ماه قدیم ۴۴۸ یزدگردی بوده است. و شماره ماه و سال را روی حساب «شمسی حقیقی» یا بروج «اثنی عشری» گرفته اول فروردین ماه که آغاز سال است یا

«نوروز سلطانی» را موقع نجومی تحویل آفتاب به برج حمل [= نقطه گاما]، و همچنان باقی ماه‌ها را مطابق سایر بروج دوازده‌گانه قرار دادند و در حقیقت اسامی بروج را به فروردین، اردیبهشت و... تبدیل و سال را بفصول چهارگانه طبیعی [بهار، تابستان، پاییز، زمستان] تقسیم کردند. بنابراین اول سال روزی است که آفتاب در نصف‌النهار آنروز در درجه اول **حمل** بوده، مشروط بر اینکه در نصف‌النهار روز قبل در **حوت** باشد؛ و چون تحویل آفتاب به برج حمل در آن وقت مصادف با ۱۸ فروردین ماه **یزدگردی** بوده است هیجده روز کبیسه کرده، اول سال را مطابق اول حمل شمرده‌اند، و از این جهت میان منجمان معروف شده است که مبدأ «تاریخ جلالی»، **کبیسه ملکشاهی** می‌باشد.

«ایام و مواقع معروف این تاریخ غالباً بلکه عموماً طبیعی و تابع سیر آفتاب است، چنانکه نقطهٔ اعتدال ربیعی یا اول حمل، مبداء بهار یا «نوروز جلالی» است، و نقطه اعتدال خریفی اول پاییز و نقطه انقلاب صیفی، اول تابستان و نقطه انقلاب شتوی، آغاز زمستان می‌شود.

«چنانکه معلوم شد این تاریخ به حسب وضع اصلی که با فکر خیام و همدستان او ایجاد شده بود به هیچ وجه نیازمند کبیسه و جمع و جبر کسور نیست ولیکن تقویم نویسان که خواسته‌اند اول هر ورقی از تقویم، اول هر ماهی باشد و ایام اوراق مختلف نشود و بالاخره منجمان و محاسبان برای نظم و ترتیب تقاویم و محاسبات خودشان چنین قراردادند که هر ماه را سی روز و «خمسه مسترقه» یا «پنجه دزدیده» را در آخر اسفند اضافه کنند، و هر چهار سال یا پنج سال را یک روز کبیسه کرده بر آخر اسفندماه بیفزایند یعنی هر ۴ سال یکبار سال را ۳۶۶ روز حساب کنند، و پس از تکرار این کار ۶ تا ۷ بار، دفعه هفتم یا هشتم بجای چهار سال در پنجسال یک روز کبیسه کنند: مثلا اگر از ابتداء عمل تا سال ۲۸ هفت مرتبه کبیسه رباعی گرفته‌اند، یک مرتبه «کبیسه خماسی» گیرند و به جای سال ۳۲، سال ۳۳ را ۳۶۶ روز بشمرند و گاهی شش بار کبیسه رباعی و یک «کبیسه خماسی» اتفاق می‌افتد، و از این جهت در **زیجات** نوشته‌اند که: «چون ۶ بار یا هفت بار به چهار سال کبیسه کنند، یکبار کبیسه به پنج سال افتد.»-

«سال جلالی بطریق محاسبه فوق، سال معمولی و «شمسی اصطلاحی» است، و معذلک از تمام تقویم‌های معمول دنیا که شماره ماه و سال را «شمسی متعارفی»

می‌گیرند به «شمسی حقبقی» نزدیک‌تر است.»[1]

۱۴. مؤلفات خیام، بیهقی و گروهی دیگر از مترجمان خیام نوشته‌اند که: «خیام در تصنیف و تعلیم بُخْل داشت.»[2] باید دانست که اگر این سخنان به استنباط از اموری باشد که ذکر کرده‌اند از قبیل اینکه خیام تصنیف فراوان ندارد، و وقتی غزالی از او پرسید نقطه قطب بر نقاط دیگر فلک چه رحجان دارد که قطب شده است او بقدری در مقدمات شرح و بسط داد که پیش از رسیدن به نتیجه هنگام نماز شد و سخن را بریدند، اینها دلیل نمی‌شود؛ اینکه تصانیف خیام بسیار نیست حق اینست که تصنیف کردن کار واجبی نیست و هر دانشمندی طبع تألیف و تصنیف ندارد، و اهل علم وقتی به اینکار دست می‌برند که ضرورتی پیش آید چنانکه خیام چون در فن جبر و مقابله معلومات تازه بدست آورده بود، کتابی در این باب تصنیف کرد که معروف است و اثر مهم او در علم همانست. رسالات دیگری هم در موضوعات علمی دیگر دارد که بسیار کوچک و مختصر است، و روی هم رفته می توان تصدیق کرد که خیام پرگویی را خوش نداشته است. اما این صفت اگر حسن نباشد عیب هم نیست و در هر صورت دلالت بر بخل و ضنت ندارد مگر اینکه فرض کنیم کسانی که این نسبت را به خیام داده‌اند شخصاً از این صفت او آگاه بوده‌اند.[3]

نویسندگان و حکیمان بزرگ دیگر ما هم اگر این سیره را رعایت می‌کردند یعنی: آنچه را تازه دریافته بودند و یقین داشتند که آن سخن را دیگران نگفته و یا آن کشف و اختراع را دیگران نکرده‌اند، به جای اینکه یک بار شتر کتاب بنویسند و در ضمن تکرار گفتار دیگران، عقاید و آراء خود آنها نیز به طرزی مبهم جلوه‌گر شود و کار فهم آن بر طالبان دانش دشوار باشد، می توانستند آنها را در چهل یا پنجاه صفحه بیان دارند.

اینک ما آنچه از آثار خیام در دست است یا از وجود آنها خبری داده‌اند، ذیلا می‌آوریم:

---

۱. همایی، جلال، **تاریخ ادبیان ایران**، ۲۵۶-۲۴۹. چاپ اول.
۲. بیهقی، **تتمه صوان الحکمه**، ۷۱،
۳. فروغی، محمدعلی، **رباعیات خیام**، ۵، انتشارات زوار.

۱. **رسالة فی براهین الجبر و المقابلة مع خمسه الواح للاشکال**، که با مقدمه ۵۲ صفحه است، و عالم بزرگ **وُپکه** [۱] آلمانی آنرا با ترجمه فرانسوی به سال ۱۸۵۱ میلادی در پاریس چاپ کرد.

۲. **رسالة فی شرح ماأشکل من مصادرات کتاب اقلیدس**، که نسخه‌یی از این کتاب در کتابخانه **لایدن** هلند موجود است. و شادروان جلال همایی اخیراً آن را چاپ‌وبه فارسی ترجمه‌کرده است. (**خیامی نامه**، ۸۰-۲۲۵، تهران، ۱۳۴۶ هـ. ش.).

۳. **زیج ملکشاهی**، یازیج جلالی که خیام یکی از مؤلفان، و شاید مهمترین آنان بوده است.

۴. **رسالة فی الطبیعیات**، که بیهقی و شهر زوری از آن یاد کرده‌اند.

۵. **رسالة فی‌الوجود**، که خیام آنرا برای «فخرالملک بن المؤید» نوشته است. نسخه‌یی از این رساله در موزه بریتانیا موجود است و در اول‌کتاب نوشته: «رسالة بالعجمیة لعمربن الخیام = رساله‌یی بپارسی از عمر خیام».

۶. **رسالة فی الجواب عن ثلاث مسائل** در موردکشف ضرورت تضاد در عالم، که آنرا **محیی‌الدین صبری**، با پاره‌یی رسائل دیگر زیر عنوان **جامع البدایع** در مصر چاپ کرد.

۷. **رسالة فی الکون والتکلیف** که بیهقی و شهرورزی نیز از آن نام برده‌اند، و آن رساله‌یی فلسفی است که در جواب **قاضی عبدالرحیم نسوی** نوشته است. این کتاب را هم صبری در مصر چاپ کرد. خیام در این کتاب از حکمت الهی در آفرینش عالم و تکالیف مردم و عبادات بحث می‌کند.

۸. **رسالة فی‌الاحتیال لمعرفة مقداری الذهب و الفضة** که نسخه‌یی از آن در کتابخانه **گوتای** آلمان موجود است.

۹. **رسالة فی‌لوازم الامکنة** که در آن از اختلاف فصول و مواسم و اقالیم بحث کرده است.

۱۰. **نوروزنامه** که کتابیست در باب رسوم و اعیاد ایرانیان بویژه تاریخ و آداب ایرانیان در روز عید نوروز که در ضمن آن شرح احوال برخی از پادشاهان را نیز یاد کرده. انشای این کتاب بسیار روان و دلپذیر است و بسال ۱۳۱۵ هـ.ش. استاد مینوی

---

1. Woepcke, F., L'Algèbre d'Omar Alkhayyâmi, Paris, 1851.

طهرانی آنرا چاپ کرده است و اگرچه خاورشناس شهیر روسی مینورسکی[1] این کتاب را از خیام نمی‌داند، مرحوم تقی‌زاده و شادروان مینوی با تاکید آنرا از خیام دانسته‌اند.[2]

۱۱. **دیوان رباعیات** که بعداً در این باره بتفصیل سخن خواهم گفت.

***

۱۵. **مقام ادبی خیام**، شک نیست که از میان شعرای ایران کسی نیست که شهرت او به اندازه خیام جهانگیر باشد، یعنی سخنان او را به غالب زبانهای زنده ترجمه کرده باشند، به هر کشوری نام او رسیده باشد، و در بعضی ممالک به هر شهرک و دهکده‌یی هم بروید ببینید کسانی هستند که ترجمه‌یی از اشعار او را خوانده باشند.

بدیهی است که این اشتهار عالمگیر را خیام مدیون ترجمه‌یی است که یک شاعر انگلیسی به نام **ادواردفیتز جرالد**[3] از رباعیات او منتشر کرد، و این ترجمه باعث شناخته شدن خیام به عنوان یکی ازگویندگان بزرگ عالم و ترجمه رباعیات او بسایر السنه گردید، ولیکن چنان نیست که فیتز جرالد از این ترجمه بهره‌مند نشده باشد، بلکه شهرت او نیز به عنوان شاعر مرهون همین ترجمه است، زیرا که شعرهای دیگری گفته و ترجمه‌های دیگری هم کرده است، ولی هیچ کس آنها را نمی‌خواند وعده بسیار معدودی از آنها خبر دارند. پس رباعیات خیام به ترجمه فیتز جرالد باعث اشتهار و معروفیت خیام و فیتز جرالد گردید، و هر دو از این حیث مدیون یک دیگرند.[4]

فیتز جرالد کاری که کرد این بود که معانی و افکار رباعیات خیام را گرفت و موضوع یک منظومه انگلیسی به صورت یکصد و یک رباعی قرار دارد، و آن براستی شاهکاری گرانبهاست که هر انگلیسی زبان می‌خواند و لذت می‌برد و گرامی می‌دارد.

---

1. V.F.Minorsky (۱۸۷۷-۱۹۶۶م.)

۲. راجع به کتابهای خیام می‌توان به کتابهای **تاریخ علوم عرب** تألیف کارل بروکلمان، ۴۷۱/۱؛ **چهارمقاله** عروضی با تحشیه مرحوم قزوینی، ۵-۶-۳۲۷؛ و **خیام** تألیف ندوی، ۷-۲۱۵؛ و **عمرالخیام** تألیف احمد حامدالصراف، ۸-۸۷، چاپ بغداد، ۱۹۴۹، رجوع کرد.

3. Edward Fitz Gerald.

۴. مینوی، مجتبی، **پانزده گفتار**، ۳۱۴، چاپ دوم.

«بعضی گفته‌اند: منظومه فیتز جرالد بهتر از اصل رباعیات خیام است، به نظر ما چنین نیست ولی حق اینست که در أدای آن معانی بزبان انگلیسی و موافق مذاق اروپایی هنر کرده است، و ایکاش که حافظ و سعدی و بزرگان دیگر ما هم مترجمانی مانند **فیتز جرالد** پیدا می‌کردند تا صاحبنظران دنیا ببینند که ذوق ایرانی از دریای طبع خود چه گوهرهای درخشان بیرون ریخته است.»[1]

سبب اینکه این شاعر انگلیسی یا دیگر صاحبدلان به رباعیات او روی آورده و حتی در سرودن اشعاری بدین مضمون به وزن رباعی از او پیروی کرده‌اند چیست؟ تصادف و اتفاق، یا بودن خصوصیت و حالتی که در سخن او هست و در سخنِ دیگران نیست؟

شک نیست که صورت دوم درست است، زیرا خیام شاعر است ولی نه مانند شاعران دیگر و در راه نظم شعر راهی رفته و طریقی انتخاب کرده که با راه و روش دیگران تفاوت دارد؛ چه نه قصیده‌های طولانی سرود و نه غزل گفت و نه هجاء ورثاء کرد، نه امیری را مدح گفت، نه رزیری را ستود بلکه آنچه دلش می‌خواست گفت و با مهارت انواع درد و غم و شادی و حزن و سختی و راحتی که همه احساس و ادراک می‌کنیم و با زندگانی روزانه ما در آمیخته ولی نمی‌توانیم بیانش بکنیم، آنها را بصورتی بدیع و نوآیین و در قالبی بس دل انگیز و دلپذیر سرود.

اگر به یک جمله بخواهید: شاعران دیگر شؤون و نیازهای زودگذر زندگانی را هدف قرار می‌دادند، ولی خیام علت حیات را جستجو می‌کرد؛ آنان درد نان داشتند و دوای خشم و شهوت می‌خواستند؛ ولی خیام درد باطنی داشت و گاهی برای نجات از حیرانی درونی شعر می‌گفت.

۱۶. **رباعیات خیام**، یکی از اشکالات مهم در مورد خیام، تعیین رباعیاتی است که از خود اوست، زیرا اولا: وقتی أدیبان و محققان خارجی و ایرانی با رباعیات فیلسوف ما آشنا شدند، به تدریج برخی از سخنان راکه منسوب به خیام می‌دانستند در دیوانهای شاعران دیگر یافتند؛ ثانیاً: نسخه‌های متعددی از رباعیات را که در کتاب خانه‌های مختلف جهان بدست آوردند مورد تأمل قرار دادند و دیدند که شماره رباعیات هیچ نسخه‌یی با نسخه دیگر مطابق نیست؛ ثالثاً: چون درباره معانی

---

۱. فروغی، محمدعلی، مقدمه رباعیات خیام، ۳-۲۲، چاپ زوار.

رباعیات اندیشیدند و آنها به محک ذوق و تجربه زدند، دریافتند که محتوی و معانی برخی از این رباعیات بکلی با معانی رباعیات خیام - که دور چند مطلب چرخ می‌زند - فرق دارد، از این روی معتقد شدند که باید از خیام نباشد؛ رابعاً: برخی نسخه‌ها پیدا شد که تعداد رباعی‌های آن از ۶۰۰ هم متجاوز بود، و این امر شگفت می‌نمود زیرا خیام شاعر رسمی نبود که در همه احوال شعر بگوید، بلکه شعر را وقتی که دلتنگ و خسته می‌شد، برای انبساط خاطر و بیان احساس دل می‌گفت، ولیکن تصور می‌رود که چون: «سخن خیام از آغاز بسیار دلنشین واقع شده، گویندگان دیگر از او تقلید و پیروی کرده‌اند و گفته‌های ایشان عمداً یا سهواً به خیام منسوب شده است، و نیز چون خیام به سروردن رباعی معروف شده، مردمان سخن ناشناس، بسیاری از رباعیات را هم که به هیچ وجه با افکار خیام مناسبت ندارد، به او نسبت داده‌اند و هرکس هر رباعی راکه به مذاق خود یافته، از خیام دانسته و به نام او قلمداد کرده است.»[۱]

از رباعیات خیام، قدیم‌ترین نسخه‌یی که در جهان سراغ داده‌اند، نسخه‌یی است از مجموعه‌یی شامل منتخبات اشعار **سنائی و معزی و سوزنی سمرقندی و رباعیات عمرخیام** به خط «غیاث‌الدین محمدبن یوسف بن علی» که در ماه رجب ۶۰۴ نوشته شده است.

درین نسخه ۲۵۱ رباعی هست، و آن نسخه متعلق به مرحوم عباس اقبال دانشمند معروف بود، و اینک در کتابخانه دانشگاه کمبریج در انگلستان است، و اخیراً **لرد آربری** خاورشناس انگلیسی از روی آن ترجمه‌یی در لندن انتشار داده است.

بعد از این نسخه ۶۰۴ قدیم‌ترین نسخه‌یی که در جهان شناخته شده نسخه‌یی است که متعلق به **چستر بتی**[۲] از کتابفروشان لندن است و این نسخه شامل ۱۷۲ رباعی است و محمد قوام شیرازی در ۶۵۸ کتابت آنرا به پایان رسانیده است. و متن آنرا با ترجمه انگلیسی همان **آربری** در ۱۹۴۹ در لندن چاپ کرده است. آنچه در این نسخه هست از روی نسخه ۶۰۴ نوشته شده است.[۳]

---

۱. فروغی، محمدعلی **مقدمهٔ رباعیات خیام**، ۲۱.

2. Chester Beaty.

۳. قزوینی، محمد، **حواشی چهار مقاله**، ۳۵۹، چاپ دکتر معین. بعدها جعلی بودن این نسخه

در سال ۸۲۶ یاراحمد بن حسین رشیدی تبریزی رباعیات عمرخیام را به ترتیب مضمون درکتابی بنام **طربخانه** جمع کرده است، که شامل ۲۵۸ رباعی است.[۱]

از قرن دهم به بعد هر نسخه‌یی خطی که از رباعیات خیام بدست می‌آید، تعدادِ رباعیاتِ آن نسبت به نسخه بیش افزون‌تر است. و از این جا معلوم می‌شود که از قرن دهم به بعد اهتمامی داشته‌اند که هر چه بیشتر اشعاری را به عمر خیام نسبت دهند و ناچار اشعار دیگران راکه به پیروی از خیام سروده‌اند، یا اندک شباهتی با شعر امام عمر خیام دارد، در مجموعه‌های رباعیات داخل کرده و به نام وی بسته‌اند.

طبق پژوهش‌ها و بررسی‌هایی که گروهی از محققان انجام داده‌اند، شماره رباعیات منسوب به خیام به شماره ۱۲۲۴ می‌رسد، و چون قدیم‌ترین نسخه‌یی که در دست داریم یعنی نسخه ۶۰۴ تنها ۲۵۱ رباعی دارد، پیداست که در این مدت ۷۸۰ سال، ۹۷۳ رباعی دیگر به نام امام عمر خیام انتشار داده‌اند. اما نمی‌توان گفت که همه این رباعیات از او نیست و از دیگران است، زیراکه در نسخه‌های معتبرکه در سده‌های ۷ و ۸ و ۹ فراهم شده برخی رباعیات هست که در نسخه ۶۰۴ نیست، و از بیان سخن و روش شعر نیز پیداست که از عمر خیام است[۲].

تعداد نسخه‌ها و شمارش رباعیاتی که به ترتیب تاریخی بعد از این نسخه پیدا شده، با مقصود ما چندان ارتباطی ندارد، و از نقل و شرح آن تن می‌زنیم.

تاکنون متجاوز از دویست چاپ مختلف از متن پارسی رباعیات، چه به تنهایی و چه با ترجمه‌های فرانسه و انگلیسی و آلمانی و عربی و اردو و ترکی و سغدی چاپ شده است. مفصل‌ترین چاپها نخست چاپ لکنهوست که ۷۷۲ رباعی دارد، و پس از آن چاپ **وینفلد** در انگلستان که ۵۰۰ رباعی دارد و بعد از آن چاپ **نیکلا** در پاریس که ۴۶۴ رباعی دارد.

قدیم‌ترین چاپی که در ایران شده،گویا در ۱۲۷۴ قمری در تهران انتشار یافته. این چاپ شامل ۴۵۳ رباعی از خیام است، و رباعیات یا ترانه‌های باباطاهر و رباعیات شیخ عطار و رباعیات ملک ایرج میرزا متخلص به **انصاف** و ترجیع‌بندی از مولانا

معلوم گردید.

۱. رشیدی، یاراحمد، **طربخانه**، چاپ استاد جلال همایی، ۱۱، تهران، ۱۳۴۶ هـ. ش.

۲. عروضی سمرقندی، **چهارمقاله**، حواشی ۳۶۰، به نقل از سخنرانی مرحوم سعید نفیسی در انجمن دوستداران کتاب.

شمس تبریزی و ترجیع‌بند ناصرخسرو اصفهانی بنام ناصربن خسروالعلوی را هم دارد.

آنچه محققان تا سال **۱۳۳۳** تحقیق کرده‌اند، رباعیات به زبان انگلیسی ۳۲ بار، به فرانسه ۱۶ بار، اردو ۱۱ بار، آلمانی ۱۲ بار، عربی ۸ بار، ایتالیایی ۵ بار، ترکی ۱۴ بار، دانمارکی ۲ بار، سوئدی ۲ بار، روسی ۴ بار، ارمنی ۲ بار چاپ شده است[1].

۱۷. خیام در زبانهای خارجی،

الف: نخستین کسی که از فرنگیان خیام را شناخت **طامس هاید**[2] استاد زبان عبری و عربی در دانشگاه **اکسفورد** بود که در کتاب خود **تاریخ ادیان فارسیان و پهلویان و مادیان قدیم**، که به زبان لاتینی نوشته و به سال ۱۷۰۰ میلادی از زیر چاپ بیرون آمد، از شعر خیام سخن می‌گوید، و داستانی را که نظامی عروضی از دیدار خود از مقبره خیام در **چهار مقاله** آورده نقل می‌کند، و هموست که درگذشت **خیام** را به سال ۵۱۷ هجری یاد می‌کند.

ب: در سال ۱۸۱۸ میلادی مستشرق معروف آلمانی **فن هامرپورگشتال**[3] بیست و پنج رباعی از خیام را درکتاب خود بنام **تاریخ دولت عثمانی** ترجمه و نشر کرد و در آنجا ادعا کرد که این ترانه‌ها مخالف دین اسلام است.

ج: در سال ۱۸۵۷ **گارسن دوتاسی**[4] مستشرق فرانسوی ده رباعی از رباعیات خیام را به فرانسه ترجمه کرد.

د: در سده نوزدهم مستشرقی به نام **سرگوراوزلی**[5] دو رباعی خیام را ترجمه کرد و او که در تهران سفیر بود، به سال ۱۸۴۴ میلادی فوت کرد.

هـ: در سال ۱۸۹۸ میلادی مستشرق معروف انگلیسی **ادوارد هارن**[6] رباعیات خیام را به نثر ترجمه کرد، و در اینکار بر نسخه‌یی که **فیتز جرالد** بر آن اعتماد داشته، اعتماد کرد، **هارن** بیش‌تر از فیتز جرالد مراعات اصل رباعیات خیام را کرده ولیکن ترجمه فیتنر جرالد عالمی دگر دارد.

---

۱. «حواشی» **چهارمقاله**، ۲۶۲، به نقل از سخنرانی مرحوم نفیسی.

2. Thomas Hyde.

3. Von Hammer Purgstall.

4. Garcin de Tassey.

5. Sir Gore Ouseley.

6. Edward Haren.

و: در سال ۱۸۶۷ مسیو **نیکلای**[1] فرانسوی که مدتی کنسول فرانسه در ایران بود مجموعه‌یی حاوی ۴۶۴ رباعی با ترجمه فرانسوی آن به نثر منتشر ساخت که چون بدست فینر جرالد رسید به قول خود او، وی را از چندین حیث متنبه ساخت و در چند مورد مشکلات او را حل کرد. به هر حال علاقه مجددی نسبت به خیام پیدا کرد، و نسخه تازه‌یی از رباعیات او ترتیب داد که مشتمل بر ۱۱۰ رباعی بود و در ۱۸۶۸ منتشر گردید.

بد نیست بدانید که در همین سال فیلسوف و مورخ و عالم و نویسنده فرانسوی ارنست رنان[2] (وفات ۱۸۹۲ م) مقاله‌یی به مناسبت انتشار رباعیات خیام توسط همین **نیکلا** در «مجله آسیایی» فرانسه نوشت که در آن می‌گوید: «اگر بخواهیم از برای اثبات این مطلب که روح و فکر ایرانی کاملا به همان حالت قدیم خویش مانده، دلیلی بدست آوریم باید به رباعیات خیام بنگریم. این خیام یک نفر عالم ریاضی و شاعر بوده است که در نگاه نخستین ممکن است صوفی و اهل اسرار پنداشته شود، ولی در حقیقت رندی زیرک و هوشیار بود که کفر را با الفاظ صوفیانه و خنده را به استهزاء آمیخته است. و اگر برای فهم این امر که یک نابغه ایرانی در زیر فشار اصول و عقاید اسلامی به چه حالی ممکن است بیفتد کسی را بجوییم که در احوال او بخواهیم دقت و تحقیق نماییم شاید بهتر از خیام را نیابیم. ترجمه رباعیات او در خارج از حوزه شرق شناسان نیز رواج یافته است. نقادان کارآزموده برفور دریافتند که صاحب این دیوان بی‌نظیر برادر گوته[3] و هاینریش هاینه[4] است. یقین است که خواه احوال **متنبی** و خواه اشعار **هر یک از شاعران** بزرگ ماقبل اسلام عرب [هر قدر

---

1. J. B. Nicolas.
2. Ernest Renan.

۳. جان ولفانگ فن گوته Johann Wolfgang Von Goethe (تولد ۱۶۴۶ م وفات ۱۸۳۲ م) نویسنده آلمانی و یکی از مشاهیر ادبیات جهان، مصنف کتابهای «غم‌های ورتر جوان = The Sorrows of young Werther» و «فاوست Faust» و ده‌ها اثر جاودانی دیگر. (برای ترجمه احوال و آثار او رجوع کنید به Britannica، ۱۰/۳۹-۵۲۲، چاپ ۱۹۶۸).

۴. **هاینه هاینریش** Heine Heinrich (تولد ۱۷۹۷، وفات ۱۸۵۶) یکی از بزرگترین شعرای غنایی آلمان و یکی از برجسته‌ترین طنزنویسان و هنرمندان و روزنامه‌نگاران آن کشور بوده است، و از کسانی است که قهرمانی و شخصیت ناپلئون را ستایش می‌کرد، و در باب نزاع مسیحیت، والحاد، افکاری ابراز داشته است. (در باب احوال و آثار او، **دائرة‌المعارفِ بریتانیکا**، ۱۱/۹۹-۳۰۷، چاپ ۱۶۶۸).

ماهرانه هم ترجمه شود] این اندازه با روح و ذوق ما موافق نخواهد افتاد. چیزی که بسیار شگفت است اینکه چنین دیوانی در یک کشور قدیم اسلامی رایج و ساری گردد که حتی در آثار ادبی هیچیک از ممالک اروپا هم کتابی نمی‌توان سراغ داد که نه تنها عقاید نافذ مذهبی را، بلکه همه معتقدات اخلاقی را نیز، با طنز و طعن و استهزایی چنین لطیف و چنین شدید نفی کرده باشد.»[۱] اما به نظر خود نیکلا خیام شاعری صوفی مسلک است که مشغول به عشق الهی است و با شرابی مقدس مست است، و او را نظیر حافظ می‌داند.[۲]

ز: همچنین **وین فلد** Whinfield و **هالین** Hallen و **هیرسن** Hirson و **ریجارد لگلین** = Richard Legallienne رباعیات خیام را به انگلیسی ترجمه کردند، ولی هیچیک از ترجمه‌های آنها به پای ترجمه فیتز جرالد نمی‌رسد.

***

ح: از کسانی که در سیرت و احوال او تحقیقات مفید کرده مستشرق معروف روسی **والنتین ژوکوفسکی** = Valentin Zhukovski خاورشناس معروف روسی است که رباعیات خیام را از روی ترجمه دنیسن روس Denison Ross خاورشناس دانشمند انگلیسی به زبان روسی درآورد.

ط: نیز مستر براون E. G. Browne انگلیسی استاد زبان تازی و پارسی در دانشگاه کمبریج، و نویسنده تاریخ ادبیات ایران که در سیرت و فلسفه و شعر خیام بحثی مفید کرده است.

ی: چنانکه بیش از این هم بیان کردیم، بزرگترین و مهم‌ترین مترجم رباعیات خیام به زبان انگلیسی، که ضمناً شناساننده او به همه جهانیان است، بی‌شک **فیتز جرالد** شاعر انگلیسی است. و از این روی لازم است که خوانندگان ما نیز پاره‌یی اطلاعات درباره زندگانی و احوال و آثار دیگر ادبی او داشته باشند تا بدین ترتیب ما نیز حقی نسبت به آن نویسنده بزرگ ادا کرده باشیم.

ادوارد فیتز جرالد[۳]، نویسنده انگلیسی و مترجم رباعیات خیام در ۳۱ مارس ۱۸۰۹ در **بریدفیلد**[۴]، نزدیک **وودبریج**[۵] از مادر زاد. پدر او، **جان پرسل** John Purcell

---

۱. مینوی، مجتبی، **پانزده گفتار**، ۵-۳۲۴، چاپ دوم.

۲. صراف، احمد حامد، **عمرالخیام**، ۳۷، چاپ بغداد.

3. Edward Fitz Gerald.

4. Bredfield.

با خانم فیتز جرالد ازدواج کرد و از این‌روی نام خانواده زوجه خویش را به خود گرفت. از سال ۱۸۱۶ تا ۱۸۲۱ فیتز جرالد در **سنت جرمن**[۶] و پاریس زندگانی کرد. پس از آنکه پایان‌نامه خود را در سال ۱۸۳۰ ازکمبریج گرفت، باز به پاریس برگشت، ولی به زودی دریافت که بهتر آنست در **وودبریج** اقامت گزینند. **ادوارد** در اینجا فرصتی یافت که انزوا گزینند و خود را وقف گلها و موسیقی و کتاب کند. حدود سال ۱۸۳۵ با **تنیسن** (درگذشته ۱۸۹۲ م) و در سال ۱۸۴۲ با **کارلایل** (درگذشته ۱۸۸۱ م) دوست شد.

فیتز جرالد در سال ۱۸۱۵ اوفرانور Euphranor را چاپ کرد و آن رساله‌یی بود در باب جوانی به سبک افلاطون، که در واقع یادنامه شادیها و خاطرات دورانی بود که در **کمبریج** بسر می‌برد.

در سال ۱۸۵۲ مجموعه‌یی از **کلمات قصار** چاپ کرد بنام **پولونیوس**[۷] که از منابع گوناگون ادبیات کلاسیک جمع‌آوری کرده بود، ولی هر دو آنها مجهول ماند و برای نویسنده شهرتی کسب نکرد. در همین سال شش **درام** از **کالدرن**[۸] راکه ترجمه آزادی از آنها کرده بود، چاپ کرد.

در همین روزگاران بود که فیتز جرالد به راهنمایی دوستش **کُووِل**[۹] دانشیار زبان سانسکریت درکمبریج متوجه مطالعات خاورشناسی شد، و در سال ۱۸۵۶ شرحی بر **سلامان وابسال** جامی نوشت. در همین سال با **لوسی بارتون**[۱۰] ازدواج کرد، ولی به زودی از هم جدا شدند.

این دختر، فرزند شاعری بود بنام **برنارد بارتون**[۱۱] که از اعضای «انجمن دوستان» بود، و این انجمن را **جورج فاکس**[۱۲] در سده هفدهم بنیاد نهاد که از اصول عقاید آنها ترویج سادگی پوشاک و حذف القاب بود. وقتی این دختر می‌خواست اشعار پدر

5. Woodbridge.
6. St. Germain.
7. Polonius.

۸. Calderon درام‌نویس و شاعر معروف اسپانیایی (تولد ۱۶۰۰ - وفات ۱۶۸۱) که عمق آثار و تجزیه و تحلیل‌های روانی نیکو که در درام‌های او وجود داشت، او را در شمار بزرگترین درام‌نویسان اروپا قرار داده است. شوپنهاورِ آلمانی از اندیشه هایِ او متأثر بوده و از او بسیار نقل قول کرده است (برای اطلاع بیشتر، **دائرةالمعارف بریتانیکا**، ۴/۱۰-۶۰۸، چاپ ۱۹۶۸).

9. E. B. Cowell.
10. Lucy Barton.
11. Bernad Barton.
12. George Fox.

خود را چاپ کند فیتز جرالد مقدمه‌یی در شرح احوال مصنف بر آن افزود. در مارس ۱۸۵۹ رساله کوچکی چاپ کرد بنام **رباعیات عمر خیام**، که در آغاز توجه هیچ‌کس را جلب نکرد، ولی در ۱۸۶۰ **رستی**[۱] آنرا کشف کرد، و به زودی **سوین برن**[۲] و **لرد هوگتون**[۳] نیز اهمیت آنرا دریافتند. بیان روشنی که درباره بطالت و بیهودگی عمر و گذشت روزگار و حیرانی آدمی زادگان در این رساله آمده بود موجب شد که در ۱۸۶۸ چاپ دوم آن بدست صاحب‌نظران برسد. در چاپ جدید ۳۵ رباعی دیگر افزوده شده بود، و فیتز جرالد تا سال ۱۸۷۹ در تهذیب و اصلاح آن اشعار می‌کوشید.

فیتز جرالد در ضمن همین کار خود، در سال ۱۸۶۵ شرحی بر **آگاممنون**[۴] نوشت و نیز دو نمایشنامه از **کالدرون** را چاپ کرد.

در سال ۱-۱۸۸۰ بطور خصوصی ترجمه دو تراژدی از **اودیپوس**[۵] انتشار داد؛ آخرین اثری که انتشار داد **مطالعاتی درباره کرب**[۶] نام دارد که به سال ۱۸۸۲ چاپ شد.

شرح مختصری که «فیتز جرالد» بنام **مجمع مرغان**[۷] در شرح **منطق‌الطیر** عطار نوشته بود پس از مرگ وی چاپ شد.

پس از سال ۱۸۶۱ علاقه فیتز جرالد بیشتر متوجه دریاگشت و چند سال از عمر خود را در مسافرت دریاها و اماکن مصفاگذرانید. او ناگهان و در خواب درگذشت و این واقعه در **مرتون** = Merton و در ۱۴ ژوئن ۱۸۸۳ اتفاق افتاد.

او در دوستی «سرد و خشک و به اصطلاح بیحال می‌نمود، ولیکن از آن کسان بود که دوستی با آنها به مرحله عشق و دل سپردگی می‌انجامد.»

جنبه ظرافتِ طبع و انسانیت او از نامه‌های زیبا و تقلید ناپذیرش بخوبی برمی‌آید. **تنیسن** = Tennyson در یادنامه‌یی که از او ترتیب داده، گفته است که: «سخنان وی آوازی جهانی بود در بزرگداشت عمر خیام که او لباس زبان انگلیسی

1. Rossetti.
2. Swinburne.
3. Lord Houghton.
4. Agamemnon.
5. Oedipus.
6. Readings in Crabbe.
7. Bird - Parliament.

بدان پوشانده بود!»[1]

والحق همین لباس زیبا و عالی و آهنگ دلنشین که به سخنان خیام داده بود، موجب شد که نجابت فکر و زیبایی اندیشه و عظمت خیال خیام را برای ایرانیان بهتر از آنچه آنها می‌دانستند بشناساند؛ چه اگر این ترجمه انجام نگرفته بود، درکشور خودمان بسیار کسان بودند که مانند **ناصرالدین شاه**، **شاعران** مداح و کم‌مایه دربار خود را بهتر از خیام بدانند!

۱۸. **خصایص رباعیات خیام**، سخنان خیام که در قالب رباعیات ریخته است، خصایصی دارد که در سخن دیگران نیست و برجسته ترین آنها عبارتست از:

«نخست اینکه، در **نهایت فصاحت و بلاغت** است، در سلاست و روانی مانند آبست ساده و از تصنع و تکلف فرسنگها دور است و در پی آرایش سخن خود نیست، صنعت شاعری به خرج نمی‌دهد؛ تخیلات شاعرانه نمی‌جوید، **همه متوجه** معنایی است که منظور نظر اوست. در رباعیات او آنچه به صورت ظاهر خیالات شاعرانه می‌نماید، در واقع تنبه و تذکر به نکات و دقایق است: سبزه می‌بیند و بر فور متنبه می‌شود که این سبزه از خاک رسته و آنچه امروز خاک است دیروز تن و اندام مردمان بوده است؛ به کاخ ویران می‌نگرد و بیاد می‌آورد که در این کاخ پادشاهان می‌زیستند و امروز قرارگاه وحش و طیر است؛ آسمان و ستارگان می‌بیند و به فکر فرو می‌رود که سرگردانی این اجرام برای چیست ر مدبر آنها کیست؟

«دیگر از خصایص خیام، **ذوق لطیف و حس شدید** است با اینکه قصد شاعری ندارد از دیدن مناظر زیبای طبیعی وگل و سبزه وکیفیت شام و بامداد و مهتاب و ابر و باران و مانند آنها بی‌اختیار می‌شود و طبعش به اهتزاز می‌آید و در ضمن تفکراتی که دارد به دو کلمه بد آنها اشاره می‌کند چنانکه عالمی از صفا و طراوت در نظر جلوه‌گر می‌سازد.

«چیزی که مخصوصاً در سخن خیام جلب توجه می‌کند، **تأثری است که از مرگ جوانان خوش اندام** و به قول او نگاران خورشید رخان زهره جبینان در می‌یابد، چنانکه گویی عزیزی یا عزیزانی از زن و فرزند یا محبوبان و یاران داشته که از رفتن خود داغ بر دل او گذاشته‌اند و منشأ این تذکر و تأسف دائمی او بر مرگ شده‌اند، و از

---

۱. ترجمه از دائرةالمعارف Britannica، ۹/۳-۳۹۲، چاپ سال ۱۹۶۸.

سخنش برنمی‌آید که از مرگ بیم دارد، زیرا کسی که از مردن می‌ترسد این اندازه اصرار در یادآوری مرگ نمی‌ورزد، بلکه تا می‌تواند خود را منصرف و غافل می‌سازد.

«خاصیت دیگر کلام خیام، **سنگینی و متانت** اوست، بذله‌گویی نمی‌کند؛ اهل مُزاح و مطایبه و شوخی نیست؛ متعرض مردم نمی‌شود؛ باکسی کار ندارد. پیداست که حکیمی است متفکر و متذکر، سخن نمی‌گوید مگر برای اینکه نکته‌یی را که به خاطرش رسیده ابراز کند، دنبال سخنوری و لفاظی نیست، همه مستغرق فکر خود است و چون درست بنگری مدار فکرش بر دو سه مطلب بیش نیست، و آن **تذکر مرگ است و تأسف بر ناپایداری زندگانی و بی‌اعتباری روزگار، و اینکه بی‌خبریم و هر چه جستیم نیافتیم و ندانستیم از کجا آمده‌ایم و چرا می‌رویم؟**

«مردم هوشیار البته از تفکرات او پند می‌گیرند و عبرت می‌اندوزند، اما خیام در مقام تصریح به نتایج تذکرات خویش نیست و با ایجاز و کم سخنی که شیوه اوست اکتفا می‌کند به اینکه عمر را غنیمت شمار و خوش‌باش، و اگر در خانه‌کس است یک حرف بس است.»[1]

۱۹. رباعیات خیام در زبان تازی، نخستین کسی که رباعیات خیام را به عربی ترجمه‌کرد، شاعر نازک سخن عرب، **ودیع بستانی** (وفات، ۱۹۵۴) اهلِ لبنان است، که چهل رباعی از رباعیات خیام را از روی نظم فیتز جرالد انگلیسی، به شعر تازی درآورد، و در قالب شعری ریخت که از نتیجه قریحه اوست ولیکن از اصل آن بسیار دور است، ولیکن با همه این احوال کیفیت شعر خیام بروجنات آنها آشکار است. اهمیت **بستانی** از آن روست که توجه تازیان را به سخنان خیام جلب کرد.

السباعی، پس از **بستانی**، سیدمحمد سباعی (وفات، ۱۳۵۰هـ. ق.)، ادیب مصری، عین صدویک رباعی ترجمه **فیتز جرالد** را به عربی ترجمه‌کرد، از این‌روی ترجمه او نیز از اصل پارسی رباعیات خیام دور است؛ اما چون سلاست و روانی ترجمه بستانی را ندارد، از این‌روی شهرت ترجمه **بستانی** را ندارد، همچنین در این ترجمه لغات و تعبیراتی آورده که مهجور و ثقیل و بر گوش گران است و ذوق آنرا نمی‌پسندد، ترجمه او به این دو بیت مصدر است که **ابن وَکیع** (وفات، ۳۹۳ هـ. ق.) گفته است:

---

۱. فروغی، محمدعلی، مقدمه رباعیات خیام، ۱۸-۱۷-۱۶، چاپ زوار.

غَرَّدَ الطَّیْرُ فَنَبِّه مِنْ نَعَس | وَ اَدِرْ کأسَکَ فَالوَقْتُ خَلس
سَلَّ سیفُ الفجر من غِمْدالدُّجیٰ | و تعری الصبح من ثوب الفلس

هاشمی، نخستین کسی که رباعیّات خیّام را در عِراق به نظم تازی درآورد، استادِ ادیب سیّدمحمد هاشمی (وفات، ۱۹۵۳هـ.) بود. او نخست رباعیّات را از پارسی به نثرِ تازی درآورد، و آنگاه آنها را به نظم کشید، از این‌روی ترجمه بسیار به اصل پارسی نزدیک‌تر است و در رقت و روانی و بلاغت آیت است. نمونه‌یی از ترجمه او اینست:

یا الهی! اوعدتنی بعذاب | أنا منه فی حیرة و اضطراب
أین قل ربی مکان العذاب | حینما کنت لاعذاب فأنی

صافی، شاید درست‌ترین ترجمه خیام به زبان تازی، ترجمه‌یی است که احمد صافی نجفی (وفات، ۱۹۳۱ هـ.) انجام داده است. خصوصیت ترجمه **صافی** اینست که خود او نیز در افکار و اخلاق و احوال شخصی همانند خیام است، و این امر هم سبب شده است که روح کلام خیام را دریابد، چه دیری است تا گفته‌اند «سخنیت، علت انضمام است.» اینک ترجمه دو رباعی را می‌آوریم تا لطف ترجمه او و دقت آن روشن شود:

الهی قل لی من خلی من خطیئة | و کیف تری عاش البری من الذنب
اذا کنت تجزی الذنب منی بمثله | فما الفرق ما بینی و بینک یاربی

* * *

جاء من حاننا النداء سحیراً | یا خلیعاً قدهام بالحانات
قم لکی نملا الکؤوس مداماً | قبل أن تمتلی کؤوس الحیاة[۱]

زهاوی، پس از **صافی**، جمیل صدقی **زهاوی** (وفات، ۱۹۳۶ م.) شاعر فیلسوف مشرب عِراقی رباعیات خیام را از اصل فارسی رباعی به رباعی به نثر ترجمه کرد و آنگاه یک به یک به نظم آورد، و از آن جمله ۱۳۰ رباعی برگزید، از جمله آنها یکی اینست:

---

۱. که به ترتیب ترجمه رباعیات زیر است منسوب به خیام:
ناکرده گناه در جهان کیست بگو | و آن‌کس که گنه نکرد چون زیست بگو...، و:
برخیز بتا بیار بهر دل ما | حل کن به جمال خویشتن مشکل ما
یک کوزه شراب، تا بهم نوش کنیم | زان پیش که کوزه‌ها کنند از گل ما
(فروغی، رباعیات، ۷۱)

أنــا ان لم أحســن الســلاقة يــوما كــان للــهم فــی فــؤادی دبــيب
قــيل لی نــملا فــقلت ان كــان ربــی لم يشأ تــوبتی فكــيف اتــوب

غیر از این گروه **احمد رامی**، احمد زکی ابوشادی و توفیق مفرج و برخی دیگر از ادبای عرب رباعیات را به تازی درآوردند که ذکر همه آنها بطول می‌انجامد، همین اندازه که گفتیم اهمیت و شهرت خیام را در بلاد اسلامی آشکار می‌کند.[1]

* * *

از مترجمان ترک رباعیات خیام می‌توان **معلم فیضی** را نام برد که صد رباعی از رباعیات خیام را به ترکی درآورد؛ و پس از او **مستجابی‌زاده عصمت** و پس از او **عبدالله جودت** ادیب نامدار ترک که ترجمه او از همه ترجمه‌های ترکی مشهورتر است.

از مترجمان دیگر ترک می‌توان **ازمیری** [حافظ عبدالقادر]، و **رفعت احمد و حسین رفعت** را نام برد.

لیکن از همه ادبای ترک در این راه‌کار فیلسوف معروف ترک **رضا توفیق و حسین دانش** ادیب معروف ایرانی جالب‌تر است، که با همکاری یکدیگر کتابی در **احوال و اشعار** خیام ترتیب دادند و آن نفیس‌ترین کتابها به زبان ترکی است.

۲۰. اشعار تازی خیام، خیام از زبان تازی حظی وافر داشت، اگرچه **زمخشری** او را **تخطئه** کرده و قلیل الباع [= کم مایه] شمرده است[2].

بهرحال شعر عربی او بسیار کم است، و آنچه به نظر محققان رسیده و ما دیده‌ایم **سه قطعه** بیش نیست، که یکی از آنها را **ابن القفطی** درکتاب **تاریخ الحکماء** آورده، و **دو قطعه** دیگر را شهر زوری در **نزهة‌الارواح و روضة الافراح** نقل کرده است، و

---

۱. قسمت بیشتر این بخش را از کتاب **عمرالخیام** تألیف احمد حامدالصراف گرفته‌ایم. طالبان می‌توانند به صفحات ۳۹ تا ۵۰، همین کتاب نگاه کنند.

۲. عین داستان در حواشی **چهار مقاله** (چاپ دکتر معین، ۳۰۳-۳۰۲، تهران ۱۳۳۳ هـ. ش.) آمده است. خلاصه مطلب اینست که زمخشری گوید: من و خیام در مجلسی بهم رسیدیم، او از من سئوالی کرد، من به نیکی جواب دادم، ولی او لجاجت نشان داد؛ سرانجام مجاب شد و به عجز خود اعتراف کرد و از آن پس چند بار در مجلس درس ما حاضر می‌شد و استفاده می‌برد. ولیکن معلوم نیست که این واقعه تا چه حد صحت داشته باشد.

چنانکه بعداً خواهیم گفت: در همین اشعار کم نیز اثر افکار و سخنان و اشعار ابوالعلاء معری (درگذشته ۴۴۹ هـ.ق.) بچشم می‌خورد. اینک آن سه شعر را ذیلا می‌نویسیم:

اذا رضیت نفسی بمیسور بلغة — یحصلها بالکد کفی و ساعدی
امنت تصاریف الحوادث کلها — فکن یا زمانی موعدی او مواعدی
ولی فوق هام النیرین منازل — و فوق مناط الفرقدین مصاعدی
ألیس قضی الافلاک من دور هابأن — تعید الی نحس جمیع المساعد
فیا نفس صبراً عن مقیلک انما — تخر ذراه بانقاض القواعد
متی مادنت دنیاک کانت بعیدة — فوا عجبی من ذاالقریب المباعد
اذا کان محصول الحیاة منیة — فسیان حالا کل ساع و قاعد.[1]

* * *

تدین لی الدنیا بل السبعة العلی — بل الافق الاعلی اذا جاش خاطری
اصوم عن الفحشاء جهراً و خفیة — عفافاً و افطاری بتقدیس فاطری
وکم عصبة ضلت عن الحق فاهتدت — بطرق الهدی من فیضی المتقاطر
فان صراطی المستقیم بصائر — نصبن علی وادی العمی کالقناطر

* * *

زجیت دهراً طویلا فی‌التماس اخ — یرعی و دادی اذا ذوخلة خانا
فکم الفت وکم آخیت غیراخ — وکم تبدلت بالاخوان اخوانا
و قلت للنفس لماعز مطلبها — و الله لاتالفی ماعشت انساناً[2]

بحث در فلسفهٔ خیام

گروهی از اهل بحث، بویژه، فرماندهانری و فیتز جرالد می‌گویند که رباعیات خیام، خیام را برای خواننده چنان جلوه‌گر می‌کند که شرابخواره و شهوانی است و در خودپرستی و شهوات خود مستغرق است: از تقلید برکنار و نسبت به اخلاق مرسوم نافرمان و هدف نهایی او جلب سرور و فرو رفتن در لذات است، و مانند

---

۱. ابن القفطی، تاریخ الحکماء، ۳-۱۶۲، چاپ مصر.

۲. شهرزوری، نزهة الارواح و روضة‌الافراح، ۱۴۸، به نقل از حواشی چهارمقاله، ۱۴-۲۱۳، به خامهٔ علامهٔ قزوینی.

فیلسوفان دیگر در فکر آن نیست که به نشر فضایل بکوشد و پایه‌های اخلاق را استوار کند؛ افکار او اساسی ندارد، از سخنان او برای مردم فایده‌یی عاید نمی‌شود؛ عقاید او موجب هدم نظام اجتماعی است؛ و بیک سخن، خیام شاعر است ولی فیلسوف نیست.

شک نیست که ظاهر سخن خیام بسیار جا چنانست که نه مردم را به نیکوکاری و خیرات می‌خواند و نه خود را ملزم به نشر فضایل می‌داند، بلکه به شراب و شرابخوارگی ولع دارد و مردم را نیز به سوی آن می‌خواند، توگویی پرورده میخانه و رفیق ساقیان و ندیم میخوارگان است و همین امر نیز باعث شده است که او را به دانشمندان و حکیمانی نظیر اپیکور و دیگران تشبیه کنند که می‌گویند «غایت زندگانی آنست که انسان در پی کارهایی برود که موجب لذت شود و او را از درد و الم دور کند.»[1]

آنانکه این نسبت را به خیام می‌دهند، از رباعیات دیگر خیام بیخبرند یا توجه نمی‌کنند که بیشتر آنها در ذم حیات است و همواره برآنست که آنرا در زشت‌ترین چهره خود نشان دهد و همیشه آرزوی نیستی می‌کند و می‌گوید: کاش بوجود نیامده بود. چنانکه گوید:

گر آمدنم بمن بدی نآمدمی — ور نیز شدن بمن بدی کی شدمی
به زآن نبدی که اندر این دیر خراب — نه آمدمی، نه شدمی، نه بدمی.

یا می‌گوید: —

چون حاصل آدمی در این جای دو در — جز درد دل و دادن جان نیست دگر
خرم دل آنکه یک نفس زنده نبود — و آسوده کسی که خود نزاد از مادر.[2]

یا می‌گوید: —

چون حاصل آدمی در این شورستان — جز خوردن غصه نیست یا کندن جان

---

۱. گواینکه اپیکور را هم بیهوده متهم و بدنام کرده‌اند؛ زیرا در نظر او لذت عقلی اهمیت دارد و در کتابهای تاریخ فلسفه این سخن از او نقل شده که گفته است: «لذت عقلی برتر از لذت جسمانی است ((Mental pleasure is superior to physical.)». برای اطلاع بیشتر از افکار اپیکور. **تاریخ فلسفه** کاپلستون، ۱۲/۱–۴۰۱؛ و **تاریخ فلسفه مغرب**، بقلم برتر اندراسل، ۲۵۹–۲۴۹، چاپ لندن، که این جمله را هم از کتاب او نقل کرده‌ایم.

۲. هدایت، صادق، **ترانه‌های خیام**، ۵–۷۱، چاپ جیبی.

خرم دل آنکه از جهان بیرون شد   و آسوده کسی که خود نیآمد بجهان.[۱]

آیا عجیب نیست که خیام حیات را ذم کند و آنرا جایگاه فتنه و عذاب بداند و تمنای عدم کند و بگوید: خوشا به حال کسیکه دمی در آن شاد بزید و سرانجام معتقد شود که کاش از مادر نمی‌زاد؛ سپس همو سخن خود را نقض کند و مردم را به بهره‌مندی از دنیا و جلب لذات و اغتنام فرصت بخواند و ایشان را دنیامداری و لهو و لعب تشویق کند.

حق آنست که خیام خود شخصی منزه و مهذب است و ما پیش از این هم سیرت و مقام علمی او را از قول بیشتر مترجمان نقل کردیم، همچنین افکار او مضطرب و پریشان نیست، زیرا مؤلفات ریاضی و فلسفی او برعکس این مدعی را اثبات می‌کند بلکه نشان می‌دهد که او در عقل و هوشمندی و ذکاء یکی از نوادر روزگار است.

همچنین خیام پست فطرت و لجام گسیخته نیست، زیرا چنین آدمی همنشین سلاطین و پادشاهان نتواند شد.

در مورد شرابخوارگی او هم باید گفت که هیچیک از مترجمان او مطلبی ذکر نکرده‌اند که دلیل بر شرابخوارگی و مستی و میخوارگی او باشد. بلکه باید گفت که خیام مثل برخی از عالمان روزگار خویش تقلید بیشه نبود و آنچه بذهنش رسیده بود بیان می‌کرد و باک نداشت که دیگران در حق او چه خواهند گفت، و بر این اصل پای‌بند بود که اگر من و تو یک دو قدح باده خوریم، آب از آب تکان نخواهد خورد و اساس گردون دیگرگون نخواهد گشت.

موضوع فلسفه خیام

باید دانست که صرف‌نظر از چند رساله رسمی که خیام بیشتر در ریاضی نوشته، و در اینجا مورد بحثِ ما نیست. رباعیات اوست که شامل تمام افکار او درباره هستی و ماده و زمان و افلاک و خدا و جبر و تناسخ و بعث و نشر است، نهایت آنکه خیام همه این مطالب را در قالب شعر ریخته و البته نظام منطقی ندارد، و جزو فلسفه‌های رسمی مانند فلسفه ارسطو و ابن سینا و ابن رشد و دیگران بشمار نمی‌رود. اکنون مهم‌ترین معانی موجود در رباعیات او را در زیر می‌آوریم:

---

۱. هدایت، صادق، **ترانه‌های خیام**، ۵-۷۱، چاپ جیبی.

۱. خدا

گروهی از دانشمندان اسلام کسی را که قایل به قدم عالم باشد تکفیر کرده او را بسبب دهری بودن تخطئه می‌کنند، زیرا آنها بر هستی خدا و واجب‌الوجود بودن او از راه حدوث عالم استدلال می‌کنند، و شریعت اسلام هم بر پایه تنزیه است و حاصل آن اینست که خدای تعالی ازلی است و وجود او آغازی ندارد، و او جهان را از عدم بوجود آورده است. ازین روی، جهان حادث است. لیکن به نظر فیلسوفان قول به قدم عالم، با وجود خدا مناقض نیست، زیرا خدا بذات خود واجب است؛ و چون این موجودات را علتی باید که با معلومات خود ملازم باشد همچنانکه علت با معلول خود ملازم است، و نیز این امر هم مسلم است که اشیاء از او صادر شده‌اند، پس معلوم می‌گردد که واجب الوجود ازلی است و معلول او یعنی عالم نیز نسبت به او حادث است، هرچند از لحاظِ زمانی قدیم است.

خیام نیز بوجود خدا معتقد است، و در این راه روش حکیمان یونان را برگزیده است، او به وجود خدایی که خیر محض است اعتقاد دارد که از او شری صادر نمی‌شود. از این روی وقوع عذاب و وجود عقاب را نفی می‌کند، چنانکه می‌گوید:

گفتی که ترا عذاب خواهم فرمود   هرگز من از این خبر هراسم نفزود!
جایی که تویی عذاب نبود آنجا   و آنجا که تو نیستی کجا خواهد بود!

* * *

یا:

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست؟   تاریک دلم نور و صفای تو کجاست
ما را تو بهشت اگر بطاعت بخشی   این بیع بود لطف و عطای تو کجاست؟

و در وجود خدایی که سخت‌کش و کین توز و عقوبت دهنده است، شک دارد و یا چنین خدایی را نمی‌پسندد و از او گله دارد:

ناکرده گناه در جهان کیست بگو   وآنکس که گنه نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مجازات دهی   پس فرق میان من و تو چیست بگو؟!

خیام از آن گروه است -که برخلاف اهل تقلید - معتقدند که بشر با عقل قاصر خود نمی‌تواند وجود خدای بزرگ را بشناسد و ذات او را بواجبی دریابَد:

یارب خردم در خور اثبات تو نیست   و اندیشه من بجز مناجات تو نیست
من ذات ترا بواجبی کی دانم   داننده ذات تو بجز ذات تو نیست

از این چند رباعی که در بالا آوردیم ظاهر می‌شود که خیام بوجود خدای مهربان و آمرزگار لطیف قائل است و چنین می‌اندیشد که خدای او نباید انتقام‌کش و کینه‌توز باشد.

حال شاید کسی اعتراض کند و بگوید: وقتی که دانستیم خیام منکر بعث و نشر است و به وجود حیات اخروی ایمان ندارد، چنانکه رباعیاتش ناطق بدان است، چگونه میان خداشناسی و انکار رستاخیز توفیق کنیم؟ جواب اینست که بر فرض صحت این ادعا، ممکن است انسان شرایع و پیامبران و وحی را انکار بکند، و در عین حال منکر وجود خدا نباشد، چنانکه در تاریخ فکر اروپاییان عده‌یی مانند **دیدرو و ولتر** از این قبیل بوده‌اند که بخدا اعتقاد داشته‌اند و لیکن بوجود نبی و امام و معجزات و دیگر امور دیانتی نیازی نمی‌دانسته‌اند و آنان را به زبان انگلیسی deist گویند.[1]

۲. جبر

خیام در رباعیات خویش به اعتقاد جبری خویش تصریح می‌کند، و بر آنست که این اصل بر همه هستی سیطره و تسلط دارد، و هیچ یک از مظاهر وجود از این قانون مستثنی نیستند، انسان به اضطرار به این عالم می‌آید و با این حالت نیز از این جهان می‌رود و اگر پیش از اینکه بدنیا بیاید؛ و بالتبع پیش از مرگ، از او می‌خواستند که به این آمدن و رفتن راضی است یا نه، البته نمی‌خواست!

مذهب جبر، سابقهٔ دراز دارد و بسیار قدیم است، و بیشتر شرایع نیز آنرا -کم و بیش- اثبات کرده‌اند، و فلسفه از اثبات آن بی‌نیاز است چه، قرآن مجید خود پر از آیاتی است که بر جبری بودن انسان دلالت صریح دارد، مانند: «**و اگر می‌خواستیم** همه را هدایت می‌کردیم، ولیکن سخن من واجب آمد که دوزخ را از پریان و آدمیان پر کنم!» و این آیه که: «تو هدایت نکنی آنکس را که خواهی، بلکه خدا هدایت کند آنرا که خواهد.» و این آیه که می‌گوید: «چیزی نخواهند مگر آنکه خدا بخواهد.» و این آیه که می‌گوید: «تو تیر نینداختی آنگاه که تیر انداختی، بلکه خدا تیر

۱. برای اطلاع بیشتر از مذهب Deism، خوانندگان می‌توانند بـه دائرةالمعارف Britannica ۳/۷-۱۸۱، چاپ ۱۹۶۸؛ و **دائرةالمعارف مختصر فلسفه و فلاسفه مغرب:**
The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers
۳۷۸.۱۰، چاپ لندن، طبع دوم، ۱۹۶۷، نگاه کنند؛ و در فارسی، ← **سه فیلسوف بزرگ**، نوشته **نگارنده کتاب**، چاپ زوار، ۷۰-۱۶۶، ۱۳۵۴ هـ.ش.

انداخت...»[۱] و نیز آیه‌های دیگر.

و جبریه فرقه‌یی هستند که فعل و قدرت بندگان را برای انجام امور نفی می‌کنند، و اثبات قدر می‌کنند و می‌گویند که: خدا فعل را می‌آفریند، و در انسان هم قدرتی متعلق به آن فعل ایجاد می‌کند، ولیکن برای این قدرت تأثیری نیست، و این گروه در این اعتقاد چند طبقه‌اند که بحث و ذکر همه آن عقاید در اینجا لازم نیست و ما مختصری از آنها را در فصل بعد بیان خواهیم کرد. برخی از رباعیات خیام را که متضمن جبر است در زیر می‌آوریم:

من می‌خورم و هر که چومن اهل بود   می‌خوردن من به نزد وی سهل بود
می‌خوردن من حق زازل می‌دانست   گر می‌نخورم علم خدا جهل بود![۲]

***

بر رهگذرم هزار جا دانم نهی   گویی که بگیرمت اگر گام نهی
یک ذره زحکم تو جهان خالی نیست   حکمی تو کنی و عاصیم نام نهی

***

از آب و گلم سرشته‌یی من چه کنم   وین پشم مرا تو رشته‌یی من چه کنم
هر نیک و بدی که از من آید بوجود   تو بر سر من نوشته‌ای من چه کنم؟

***

یزدان چو گل وجود ما می‌آراست   دانست‌زفعل‌ما چه برخواهد خاست
بی‌حکمش‌نیست‌هرگناهی‌که مراست   پس سوختن قیامت از بهر چه‌خاست

***

آورد به اضطرارم اول بوجود   جز حیرتم از جهان چیزی نفزود
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود   زین آمدن و ماندن و رفتن مقصود؟

در رساله‌یی هم که خیام در جواب سه سؤال که از او پرسیده بودند نوشته است به این مطلب تصریح کرده است. یکی از آن سه سؤال این بوده که: «کدامیک از دو فرقه بصواب نزدیک‌ترند و سخن آن گروه به تحقیق ماننده‌تر: **جبریه** که معتقد به نفی اختیار از بندگان هستند یا **قدریه** که خلق افعال را برای بندگان و از اختیار آنان دانند؟»

---

۱. قرآن، سوره ۳۲، آیه ۱۳؛ سوره ۷، آیه ۳۰؛ سوره ۸، آیه ۱۷.

۲. چنانکه در احوال خواجه نصیر در همین کتاب گفته‌ایم، برخی از تذکره نویسان این رباعی را از خیام نمی‌دانند.

خیام در جواب می‌گوید: «شاید که جبری راست بگوید و به حق نزدیک‌تر باشد، بشرط آنکه دچار هذیان نگردد، و در خرافات غوطه نزند چه در اینصورت از حق دور می‌شود.»[1]

۳. تناسخ

تناسخ[2] هم مذهبی قدیم است، که میان هندیان شناخته بوده، و میان اهل جاهلیت شیوع داشته[3]؛ و در صدر اسلام هم میان برخی فرقه‌های مذهبی رواج یافت، از آنجمله بود پیروان **عبدالله بن سبا همدانی**[4] که معتقد به الوهیت **علی** بود، و نظیر این گروه پیروان و یاران **ابوکامل** بودند که اعتقاد داشتند: امامت نوری است که از راه تناسخ به اشخاص منتقل می‌گردد. و این نور در یک شخص نبوت است و در دیگری امامت می‌شود، و ممکن است امامت تناسخ یابد و نبوت شود و همو به تناسخ ارواح در زمان مرگ اعتقاد داشت.

گروهی از محققان بر آن شده اند که خیّام هم تناسُخی بوده است. نخستین کسی که این عقیده را به صورتِ رسمی و قطعی اظهار دشت، خاورشناسِ روسی ژوکوفسکی بود که در کتاب **تاریخ اَلفی** به داستانی برخورده بود، و از آن استدلال می کرد که خیّام به مذهبِ تناسخ اعتقادی راسخ داشته است.

آن داستان اینست که: در نیشابور مدرسه کهنه‌یی بود که نیاز به تعمیر داشت، چون شروع به تعمیر کردند، با چند خربدآنجا آجر می‌آوردند. یک روز که عمر خیام هم در مدرسه بود با گروهی از شاگردان قدم می‌زد، خری را دید که بر در مدرسه ایستاده و وارد مدرسه نمی‌شود. چون خیام او را دید، نزدیک آمد و تبسم کرد و در گوش او این رباعی را خواند:

ای رفته و باز آمده **بَلْ هُمْ**[5] گشته نامت زمیان نامها گم گشته

---

۱. **عمرالخیام**، ۱۱۱، نوشته احمد حامدالصراف، چاپ بغداد.

2. Reincarnation; Transmigration.

۳. شهرستانی، **الملل و النحل**، ۱۱۵-۱۱۲، جزء دوم، چاپ عبدالعزیز محمد الوکیل، قاهره، ۱۹۶۸.

۴. برای آگاهی از احوال و افکار **عبدالله** سبأ و یارانش، ← امین، احمد، **ضحی‌الاسلام** ۲۱۸/۳-۲۰۰، ۷۸-۲۳۷، چاپ پنجم، قاهره، ۱۳۷۱/۱۹۵۲.

۵. اشاره‌است به این آیهٔ شریفه که می‌گوید: «... اولئک کالانعام بل هم اضل سبیلا.» و ما پیش از این آنرا نقل کردیم.

ناخن همه جمع آمده و دم گشته ریشت زعقب درآمده دم گشته!

چون خر این رباعی را شنید وارد مدرسه شد، شاگردان از حکیم پرسیدند که سبب این کار چه بود؟ خیام گفت: روحی که در تن این خر است، روح استادی بوده که مدرس این مدرسه بود، و از این روی نمی‌خواست داخل شود، ولیکن چون دانست که دوستانش او را شناختند، وارد شد![1]

باید دانست که این داستان بکلی دروغ و بی‌اساس است و دلیل آن چند امر است. نخست‌اینکه: کسی از مورخان ذکر نکرده که خیام در مدرسه نیشابور سمت مدرسی داشته است؛ دوم اینکه: خیام حشر را انکار می‌کند یا اگر به احتیاط سخن بگوییم: کیفیت آنرا نمی‌فهمد و معتقد به عدم است و می‌گوید: «باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی»، وهر کس این عقیده را داشته باشد نمی‌تواند تناسخی باشد؛ سوم اینکه: اگر این داستان صحت هم داشته باشد، خیام قصد مسخره و شوخی و استهزاء این عقیده را داشته و می‌خواسته شاگردان را از سخافت این اعتقاد آگاه کند.

بهرحال این داستان، جز این کتاب مأخذی ندارد، و گذشته از این، اگر خیام تناسخی بوده، چرا مکرر در رباعیات خود اظهار تأسف می‌کند که می‌رویم و بر نمی‌گردیم، و چرا این اندازه از مرگ متأثر است؟!

۴. بعث

ارباب دیانات در اینکه پس از آدمیان مرگ برانگیخته می‌شوند، شکی ندارند، و قرآن مجید به عقیده حشر و برانگیخته شدن مردگان دلالت صریح دارد. لیکن مسلمانان و مذاهب مختلف اسلامی در چگونگی حشر و بعث با هم اختلاف دارند، که بیان همه آنها ما را از مقصود دور می‌سازد.

بطور خلاصه: گروهی به حشر جسمانی و گروهی به حشر روحانی اعتقاد دارند. اما صاحبان مذهب مادی، بکلی آنرا انکار ورد می‌کنند، فلسفه افلاطونی هم حشر اجسام و بعث ارواح هر دو را به صورتی دیگر قبول دارد و برآنست که روح جاودانست و پس از مرگ به عالمی عقلی انتقال می‌یابد.

---

۱. الصراف، احمد حامد، **عمرالخیام**، ۱۱۲، چاپ بغداد. نظیر این داستان در مورد فیثاغورس Pythagoras نقل شده، و آن اینست که: گزنوفانس= Xenophanes در شعری می‌گوید: که فیثاغورس مردی را دید که سگی را می‌زند و از او خواست که او را نزند، چون او فهمیده بود که صدای زوزه سگ صدای دوست اوست! (**تاریخ فلسفه**، فردریک کاپلستون ۳۱/۱ چاپ لندن، ۱۹۶۶).

مصریان قدیم به خلود و جاودانگی روح اعتقاد داشتند و بر این باور بودند که روح باز به دنیا برمی‌گردد و به تن می پیوندد؛ از این روی اجساد را مومیایی می‌کردند تا آن را از فساد و پوسیدن نگاه دارند.

اما خیام منکر بعث بود. و این موضوع را بعداً نیز وقتی که از مصادر فلسفه او بحث می‌کنیم خواهیم گفت و در بسیاری از رباعیات خود به این فکر تصریح کرده است و این فکر را که پس از مرگ باز بر می‌گردیم و حساب پس می‌دهیم و پاداش و پادافراه می‌بینیم وهم و خیال می‌داند:

زآن پیش که بر سرت شبیخون آرند — فرمای که تا باده گلگون آرند
تو زرنه‌ای غافل نادان که ترا — در خاک نهند و باز بیرون آرند!

***

ای آنکه نتیجه چهار و هفتی — وز هفت و چهار دایم اندر تفتی
می‌خور که هزار بار بیشت گفتم — باز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی!

***

این عقل که در ره سعادت پوید — روزی صدبار خود ترا می‌گوید
دریاب تو این یکدم وقتت که نه‌ای — آن تره که بدروند و دیگر روید!

۵. روح

از مشکلات بزرگی که همواره مورد بحث دانشمندان قدیم و جدید بوده و هیچیک از آنها، راهی برای حل دقیق این مشکل نیافته‌اند، **مسأله روح** است. از این روی، نظریات و آرایِ دانشمندان در آن گوناگون و بغرنج شده، و هرگروهی مذهب خاصی داشته‌اند.

این بحث از چند نظر بمیان آمده: نخست اینکه ماهیت روح چیست؟ آیا در مکان حلول می‌کند یا موجود است ولی مکان را اشغال نمی‌کند؟ آیا قدیم است یا حادث؟ آیا پس از فنای تن، نابود می‌شود یا باقی می‌ماند؟ حقیقت سعادت و شقاوتِ ارواح چیست؟

برخی گفتند: روح جزیی از اجزاء هوایی است که در قلب قرار دارد.

جماعتی گفتند: روح همان دماغ یا مغز است و یا جزیی است که به هیچ روی از قلب جدا نمی‌شود.

بعضی هم گفتند که: روح نیرویی است در دماغ که مبدأ حس و حرکت است و نیز

گفتند که: روح خون معتدل است که با افزایش آن حیات نیرو می‌گیرد و با کاهش یا فنای آن حیات از میان می‌رود.

غزالی - چنانکه پیش از این گفتیم - می‌گوید: - روح جسمی نیست که مانند جا گرفتن آب در پیمانه به بدن حلول کند و یا عرضی نیست که چون حلول علم در نفس عالم در قلب و دماغ حلول کند، همین اندازه باید گفت: که گوهریست که خود و آفریدگارش را ادراک می‌کند، و معقولات را در می‌یابد، و به اتفاق عاقلان جزیی است که تجزیه نمی‌پذیرد و تقسیم نمی‌شود. و شرایع آسمانی نیز آنرا تعریف نمی‌کنند و قرآن نیز حقیقت آنرا بیان نمی‌کند: «و از تو درباره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است و شما را دانش اندکی داده‌اند.»[1]

ذکر روح در رباعیات خیام، بیش از یک یا دوبار نیامده است، لیکن همین تذکر دلالت دارد بر اینکه او بوجود روح اعتقاد دارد، ولیکن آیا به خلود روح می‌گوید یا به عقیده افلاطونیان یا مشائیان است و یا در این باب هم پیرو ابن سیناست؟ آگاهی دقیق و موثقی نداریم، یکی از آن رباعیات اینست:

دریاب که از روح جدا خواهی خفت | در پردهٔ اسرار فنا خواهی خفت
می نوش ندانی زکجا آمده‌ای | خوش باش ندانی بکجا خواهی رفت[2]

دو دیگر اینست که گوید:

از تن چو برفت جان پاک من و تو | خشتی دو نهند بر مغاک من و تو
وآنگه زبرای خشت گور دگران | در کالبدی کشند خاک پاک من و تو[3]

۶. دنیا

خیام با هستی دشمن است و عدم و نیستی را برتر از آن می‌داند و نیکو می‌شمارد. به نظر او دنیا سرای محنت‌ها و مصائب است و آنها که به یک آرزو می‌رسند و شادمان می‌شوند نمی‌دانند که در پی همین آرزوی برآورده شده، آرزوی دیگری می‌آید، و تا زمان نیل بدان آرزو گرفتار انواع ناملایمات و دلهره و ترس‌های گوناگون می‌شوند، تازه چون به این آرزو رسیدند، آغاز آرزویی دیگر می‌کنند و این

---

۱. «یسألونک عن الروح من أمر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا» (کهف، ۱۸/آیه ۸۵)؛ غزّالی، **تهافت الفلاسفه**، ۱۸۳-۱۹۱، دارالمعارفِ مصر، به اهتمام دکتر سلیما دنیا.

۲. فروغی، محمدعلی: **رباعیات خیام**، ۸۰، چاپ زوار.

۳. هدایت، صادق، **ترانه‌های خیام**، ۸۷، چاپ جیبی امیرکبیر.

حالت پیوسته می‌گردد تا اینکه مرگ بیاید و همه آن آرزوها را نقش بر آب کند. پس در زندگانی تنوع و چاشنی وجود ندارد بلکه همه تکرار یک آرزوست که صور مختلف می‌یابد زیرا بنیادِ این عالم بر «اَدوار» است، و هر دوره یی که سپری شد، دوره یی دیگر همانندِ آن تکرار می شود،[1] و سرانجام باعث خستگی و ملال می‌گردد و انسان از حیات سیر می‌شود:

دنیا به مراد رانده گیر آخر چه — وین نامه عمر خوانده گیر آخر چه؟
گیرم که بکام دل بماندی صدسال — صدسال دگر بمانده گیر آخر چه[2]!؟

***

دنیا نه مقام تست نه جای نشست — فرزانه در او خراب اولیتر و مست
برآتش غم زباده آبی می‌زن — زآن پیش که در خاک روی باد بدست

شاید یکی از علت‌های نفرت خیام از حیات ناموزون این عالم، این بوده که مدار آفرینش را درست نمی‌دانست و آنرا مستند بر اساسی استوار و نیکو نمی‌دید، و معتقد بود که نظام موجود حیات، سلامت و سعادت ببار نمی‌آورد، از این روی آرزو می‌کند که اگر می‌توانست و مانند خدا توانا بود فلکی دیگر می‌ساخت که در آن آزادگان بتوانند به آسانی بمراد خویش برسند:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان — برداشتمی من این فلک را ز میان
از نو فلکی دگر چنان ساختمی — کآزاده بکام دل رسیدی آسان

---

۱. بسنجید با موارد زیر در موردِ اشارهٔ به «ادوار».
ابوالعلاء مَعَرّی گوید (لزومیّات، ۳۴۹/۲):
و الدهر اکوان تمر سریعةً — و یکون آخرها نظیر الاول.
نظامی‌گوید(خسرو و شیرین، ۲۵۹،وحید):
که می داند که این دیر کهن سال — چه مدّت بوده و چون بودش احوال
به هر صدسال دوری گیرد از سر — چون آن دوران شد آرد دور دیگر.
حاجی سبزواری گوید (منظومه، ۲۹۲):
قیل نفوس الفلک الدوار — نقوشها واجبة التکرار.
بازبنگرید به فصل دهم: سهروردی.

۲. از این رباعی شمس قیس رازی، در المعجم فی معاییر اشعار العجم ۳۶-۳۳۴ بیت اول را بدون اینکه از خیام نام ببرد یاد می‌کند و داستانی شیرین از شوخیی که با فقیهی کم ذوق کرده می‌نویسد، چه آن فقیه آخر چه را آخرجه می‌خوانده است! چاپ مدرس رضوی، ۱۳۱۴ ه.ش.

۷. تکریم جسم پس از مرگ

در سخن خیام، عتاب و پند به کوزه گران کم نیست، و بیشتر مردم را به رفق می‌خواند و گوشزد می‌کند که در روی زمین به نرمی و احتیاط بروند و درشتی نشان ندهند، چه پیاله‌یی که در آن باده می‌خورند، و کوزه‌یی که با آن آب می‌نوشند و خاکی که بر آن گام بر می‌دارند، خاک تن سیاه چشمان و ماه رخان و لاله عذاران، و سرکیخسرو و دست فریدون است، و در این ضمن، جهانی از فروتنی و پند یاد می‌دهد:

این کوزه چومن عاشق زاری بودست — در بند سر زلف نگاری بودست
این دسته که در گردن او می‌بینی — دستی است که درگردن یاری بودست

***

این کوزه گران که دست درگل دارند — عقل و خرد و هوش بر آن بگمارند
بر گل لگد و تپانچه تا چند زنند — خاک بدنست تا چه می‌پندارند؟

***

خاکی که بزیر پای هر نادانی است — کف صنمی و چهره جانانی است
هر خشت که بر کنگره ایوانی است — انگشت وزیر یا سر سلطانی است!

***

هر ذره که در خاک زمینی بوده است — پیش از من و تو تاج و نگینی بوده است
گرد از رخ نازنین بـه آزرم فشان — کان هم رخ خوب نازنینی بوده است

***

هر سبزه که بر کنار جویی رسته است — گویی زلب فرشته خویی رسته است
پا بر سر سبزه تا بخواری ننهی — کان سبزه زخاک لاله‌رویی رسته است

۸. نمی‌دانم؟

لاَاَدْرِیّه (نمی‌دانم گرایان = Agnostics) از پیروان یکی از مذاهب فلسفی قدیم هستند و برآنند که عقل بشر از ادراک مجردات و فهم گوهر و خواص آن‌ها و نیز بسیاری از مسائل دشوار حیات عاجز است.[۱]

چنانکه از رباعیات خیام برمی‌آید او نیز در این عقیده جازم است و عقل و علم را

---

۱. این فرقه البته با شکاکان و سوفسطاییان فرق دارند، اگرچه در ظاهر مذهب شباهتی با آندو گروه دارند؛ چه سفسطی منکر امکان معرفت است و خوانندگان آگاه خود از این فرق آگاهند.

متهم کرده، و بر این رفته است که این دو وسیله مهم که برای آدمی‌زادگان مایه نازش و افتخار است از دریافت راز آفرینش و حیات ناتوان است:

آنان که بکار عقل در می‌کوشند / هیهات که جمله گاو نر می‌دوشند
آن به که لباس ابلهی در پوشند / کامروز به عقل تره می نفروشند!

❋❋❋

آنانکه محیط فضل و آداب شدند / در بزم کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون / گفتند فسانه‌یی و در خاک شدند

❋❋❋

دل سر حیات اگر کماهی دانست / در مرگ هم اسرار الهی دانست
امروز که با خودی ندانستی هیچ / فرداکه زخودروی چه‌خواهی دانست؟

و آنان را که از یک عقیده ویژه یا مذهبی بخصوص دفاع می‌کنند و تعصب جاهلانه نشان می‌دهند و سخن هیچ‌کس را نمی‌پذیرند مورد ملامت و سرزنش قرار می‌دهد و گاه استهزاء می‌کند:

قومی متفکرند در مذهب و دین / جمعی متحیرند در شک و یقین
ناگاه منادیی درآید ز کمین / کای بیخبران راه نه آنست و نه این!

۹. بدبینی

از آنچه پیش از این گفته شد، ظاهر گشت که خیام «لاادری» است و انسان را از دریافت حقایق حیات و مسائل پیچیده مابعدالطبیعی عاجز می‌داند، اما این فکر در نفس خیام تأثیر بدی گذاشت که می‌توان آن را روح بدبینی گفت. اثر این فلسفه آن شد که خیام به حیات و معنای آن بدبین شود و چنان نومید گردد که عدم را بر وجود ترجیح دهد و آنرا به آرزو خواهد.

«بدبینی»[1] هم مذهبی قدیم است و تاریخی دراز دارد، و در دین **بودا** بصورت پخته و کامل پدیدار گشته است. به نظر **بودا**، عقل حکم می‌کند و تجربه معلوم می‌سازد که همه چیزها در جهان بد است و درد بنیاد هستی است و مقدار شرها و بدیها بر نیکی‌ها و خیرات رجحان دارد، و اگر جز این بود و بدی و شر و درد حاکم بر عالم نبود انسان این همه ناله سرنمی‌داد و سخن از اغتنام فرصت نمی‌گفت و در جستجوی شادی نمی‌رفت، زیرا انسان چیزی راکه با خود دارد و در دسترس اوست

---

1. Pessimism (= تشاؤم =شرّانگاری)

نمی‌جوید بلکه چیزی را می‌جوید که وجود ندارد یا اگر وجود دارد بدست آوردنش دشوار است. از بسیاری جهات سخنان پراگنده خیام را با اندیشه‌های نظام یافته شوپنهاور[1] هم می‌توان سنجید.

ولیکن به نظر نگارنده، خیام، مانند ابوالعلاء معری (درگذشته ۴۴۹ هـ. ق.) شرانگار و بدبین نبود که حیات را دشمن بدارد و درکنج خانه بنشیند و خود را **«رهین المحبسین** = گرفتار دو زندان» [زندانِ دنیا و زندانِ خانه] بخواند بلکه تا می‌توانست از لذات مشروع بهره‌مند می‌شد و دم را غنیمت می‌شمرد، ابوالعلاء گوشت نمی‌خورد و شر را طبیعی و لازم ذات بشر می‌دانست و ذاتاً به همه چیز بدبین بود، خیام ظاهراً با زنان انس طبیعی و عُرفی داشت و می‌گفت که می و معشوق از بهترین وسایل فراغ و بی‌خبری و دوری از دردهای زندگانی است، لیکن ابوالعلاء باده نمی‌خورد و با اُنسی نداشت و بر آن بود که: **«زن آتشی است که از دور زیبا می‌نماید، لیکن وقتی به او نزدیک می‌شوند می‌سوزاند!»**[2]

گروهی از مردم، بویژه روانشناسان، برآنند که بدبینان بیماران روانی هستند، و مردمی تندرست نیستند، و احساس و خردشان صحیح نیست، و بیشتر آنها کسانی هستند که تهذیب و تربیت صحیح و درست ندیده‌اند، یا یکی از پدر و مادرشان گرفتار بیماریی ارثی بوده است. و نیز گفته‌اند: بدبینی در مناطق گرمسیر بیشتر از اقالیم سردسیر است.

و نیز فقر و بیماری را از مهم‌ترین اسباب و عوامل بوجود آمدن روح بدبینی و بدگمانی نسبت به حیات و زندگانی شمرده‌اند. اینک رباعیاتی چند که روح بدبینی خیام را بیان می‌کند در زیر آوریم:

مـاییم در اوفتـاده چـون مـرغ بـدام دلخســتهٔ روزگــار و آشـفته مـدام
سـرگشته در ایـن دایـرهٔ بـی‌در و بـام نــاآمده بــر مــراد و نـارفته بکـام

***

چون حاصل آدمی در این شورستان جز خوردن غصه نیست یا کندن جان
خرم دل آنکه از جهان بیرون شد آسوده کسی که خود نیامد به جهان

۱- آرتور شوپنهاور = Arthur Schopenhauer (۱۸۶۰-۱۷۸۸ م) فیلسوف بدبین آلمانی.

۲. هی النیران تحسن من بعید و یحرقن الاکف اذالَـمَسنه (لزومیات، ۵۲۴/۲، چاپ بیروت، ۱۹۶۱).

* * *

روزی دو که مهلتست می‌خور می‌ناب　　کاین عمر دو روزه برنگردد دریاب
دانی که جهان رو به خرابی دارد　　تو نیز شب و روز همی باش خراب

* * *

ای دیده اگر کورنه‌ای گور ببین　　وین عالم پر فتنه و پرشور ببین
شاهان و سران و سروران زیر گلند　　روهای چو مه در دهن مور ببین

* * *

من بی می ناب زیستن نتوانم　　بی باده کشید بار تن نتوانم
من بنده آن دمم که ساقی گوید　　یک جام دگر بگیر و من نتوانم[۱]

* * *

برخیز ز خواب تا شرابی بخوریم　　زآن بیش که از زمانه تابی بخوریم
کاین چرخ ستیزه روی ناگه روزی　　چندان ندهد زمان که آبی بخوریم[۲]

* * *

یک روز ز بند عالم آزاد نیم　　یکدم زدن از وجود خود شادنیم
شاگردی روزگار کردم بسیار　　در کار جهان هنوز استاد نیم[۳]

۱۰. نفرت از ریا و سالوس

یکی از دلکش‌ترین و شاید عالی‌ترین مظاهر طبع حکیمان و شاعران نکته‌سنج ایران مبارزه پی‌گیری است که این گروه بر ضد ریا و سالوس و عوامفریبی و سبک مغزی و مبارزه با خرافات کرده‌اند. اگر بخواهیم سیر اجمالی این نزاع را در عالم بنویسیم دفتری دیگر می‌خواهد و مجالی بیشتر، ولیکن اینجا تنها به سخنان تند و انتقادهای حکیمانه‌یی که فیلسوف ما کرده است اکتفا می‌کنیم.

اگر این نکته را که خیام **رند** بوده یا **صوفی! حکیم** بوده یا **ریاضی؛ سنت‌شکن بوده یا مطیع رسوم و سنن،** درست نمی‌دانیم و سند قطعی و استوار بر مسلمیت آن نداریم، ولی این نکته را مانند آفتاب روشن می‌دانیم که خیام از هر چه ریا و سالوس بوده و هر کس که متصف به این صفت بوده، گریزان و از وجود او در اجتماع ناخشنود می‌شده است، وی روسپی رک‌وراست و دزد آشکار را شریف‌تر از

---

۱. فروغی، محمدعلی، رباعیات، ۱۰۴-۱۰۱، چاپ جیبی، زوار.
۲. همانجا، ۱۰۵.
۳- همانجا، ۱۰۶.

پرهیزگاران خودنما و دزدان نهان می‌دانست. و از اینکه این جماعت دوم با شیادی و بندبازی حجاب راه صداقت و انسانیت و حریت فکر می‌شده‌اند بیش از همه خشمگین بوده است. در رباعیات او موارد بسیاری می‌توان یافت که صراحةً نفرت و بیزاری خود را از این گروه ابراز داشته و از دست ریا وسالوس آنها ناله سر داده است.
اکنون بشنوید:

گاوی است در آسمان و نامش پروین — یک گاو دگر نهفته در زیر زمین
چشم خردت باز کن از روی یقین — زیر و زبر دو گاومشتی خر بین[1]

* * *

تا چند اسیر رنگ و بو خواهی شد — چند از پی هرزشت و نکو خواهی شد
گر چشمهٔ زمزمی و گر آب حیات — آخر به دل خاک فرو خواهی شد.

* * *

ولیکن اگر خیام از این گروه انتقادی می‌کرده، پوشیده است و تنها خواص از آن آگاه توانند شد. زیرا چنانکه پیش از این گفتیم، خیام مانند بسیاری از نویسندگان و فیلسوفان و شاعران امروز **دکاندار** نبود و برای شهرت کاذب، با آبرو و احترام اجتماعی مردم بازی نمی‌کرد و به افراد ویژه‌یی نیش نمی‌زد، بلکه همه مشغول تفکرات و انیشه‌های خود بود، می‌گوید:

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت — از اهل بهشت کرد یا دوزخ زشت
جامی و بتی و بربطی بر لب کشت — این هر سه مرا نقد و ترا نسیه بهشت[2]

* * *

گر می نخوری طعنه مزن مستان را — بنیاد مکن تو حیله و دستان را
تو غره بدان مشو که می می‌نخوری — صدلقمه خوری‌که می غلام است آن را

* * *

ای واعظ شهر از تو پر کارتریم — با این همه مستی ز تو هشیارتریم

---

۱. شیخ بهائی در **کشکول** ۱۲/۱ چاپ کتابفروشی ادبیه این رباعی را به تازی چنین نظم کرده است:

وثورین حاطا بهذا الوری — فثور الثریا و ثور الثری
و من تحت هذا و من فوق‌ذا — حمیر مسرحة فی قِری!

۲. فروغی، محمدعلی، **رباعیات**، ۸۱، چاپ زوار.

ما خون رزان خوردیم وتو خون کسان		انصاف بده کدام خونخوارتریم؟

***

شیخی بزن فاحشه گفتا مستی		هر دم تو بدام دگری پا بستی
گفتا: شیخا! چنانکه گویی هستم		تو نیز چنانکه می‌نمایی هستی؟!

***

مصادر فلسفه خیام

الف: یونان، خیام از کسانی بوده که به فرا گرفتن علوم یونانیان اهتمامی تمام داشته است. چنانکه **ابن قفطی** هم اشاره کرده و گوید: «... علم یونان را می‌دانست...[1]» و این روایت نشان می‌دهد که خیام با علوم اوایل آشنایی داشته است. و همو گوید که: «خیام بر آن بود که باید هیأت اجتماعیه را بر حسب قواعد یونانیان اداره کرد.»[2] و پرواضح است که قواعد یونانی، غیر از نظریات فیلسوفان یونانی و آراء آنان در باب هستی و حیات و اجتماع چیز دیگری نیست. و آنگهی می‌دانیم که خود فلسفه اسلام همان فلسفه یونان است که به لباس اسلام درآمده و به زبان تازی و پارسی نوشته شده است.

ب: رسائل اخوان الصفا، پیش از این در فصلِ مربوط به اخوان الصفاء گفتیم که آنان گروهی از دانشمندان بودند که در سده های سوم و چهارم در بصره گرد آمدند و **جمعیتی علمی** و سری تشکیل دادند و رسائلی نوشتند که شامل خلاصه و لب همه دانش‌های متداول آن روزگار بود، و غرض آنان از اینکار - چنانکه خودشان در مقدمه ذکر کرده‌اند - این بود که شریعت را از اوهام و اباطیل و گمراهی‌ها به پیرایند، زیرا به نظر آنان: «شریعت به گمراهی‌ها آلوده شده بود و با نادانی‌ها درآمیخته، و راهی برای پاک کردن و پیرایش آن نبود جز از راه فلسفه، چه فلسفه حاوی حکمت اعتقادی و راه و رسم زندگانیِ عملی است.»

گروهی از محققان که در رسائل **اخوان‌الصفاء** مطالعاتی کرده‌اند و سپس رساله **ضرورت تضاد در عالم** و رساله **کون و تکلیف** خیام را بررسی کرده‌اند بر آن رفته‌اند که طرز بیان و روش استدلال این جماعت با خیام یکی است، بنحوی که شناختن و

---

۱. ابن القفطی، **اخبار الحکماء**، ۱۶۲ چاپ مصر «... یعلم علم یونان و یحث علی طلب الواحد الدیان...»

۲. **همانجا**، ۱۶۲ «و یأمر بالتزام السیاسة المدنیه حسب القواعد الیونانیة.»

فرق گذاشتن میان آن دو بسیار مشکل است.

ج: افکار ابن‌سینا، خیام در یکی از رسایل خود که در تفاوت وجود نوشته تصریح کرده است که: «مسأله مسأله‌یی سخت دشوار است، و بسیاری از دانشمندان در آن به حیرت افتاده‌اند، تا بدانجاکه بیشترشان فهم این مطلب را از حدود توانایی انسان بیرون دانسته‌اند، ولیکن من و آموزگار من شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله سینا بخاری - افضل متأخران - در این موضوع امعان نظر کردیم و بحث ما چنان شد و بجایی رسید که ما دو تن قانع و خرسند گشتیم...»[1]

البته اجتماع عمر خیام که وفات او را از ۵۰۵ تا ۵۲۰ نوشته‌اند و ابن‌سیناکه وفات او به سال ۴۲۸ رخ داده است، اگر چه عقلا محال نیست ولیکن بسیار بعید به نظر می‌آید زیرا در این صورت باید در حالی که ابن‌سینا پیر شده باشد، خیام حداکثر جوانی بیست ساله باشد. به هر حال اگر این داستان هم راست نباشد، در این مطلب هیچ شک نداریم که فیلسوف ما بیش از دیگر فیلسوفان با آثار ابن‌سینا آشنایی داشته و آنها را می‌خوانده است.

دلیل این مطلب آنست که بیهقی در کیفیت وفات او از قول **امام محمد بغدادی** نقل می‌کند که خیام «مطالعه کتاب الهی از کتاب **الشفاء** ابن‌سینا می‌کرد، و چون به فصل **واحد و کثیر** رسید، چیزی در میان اوراق مطالعه نهاد و مرا گفت: جماعت را بخوان تا وصیت کنم.[2]» و شهروزی نیز این روایت را تأیید می‌کند.

د: افکار باطنیان، داستانی است که میان عامه هم معروف است، و آن اینست که خیام در روزگار جوانی خویش با **نظام‌الملک طوسی** (کشته ۴۸۵ هـ. ق.) و **حسن صباح** (درگذشته ۵۱۸ هـ. ق.) در مدرسه **امام موفق نیشابوری** درس می‌خوانده‌اند، و چنین معروف بوده که: «پرورش یافتگان امام موفق به مقامات بلند می‌رسند، آن سه جوان به امید اینکه یکی از ایشان به رتبه بلندی خواهد رسید با یکدیگر پیمان می‌کنند که هر یک توانا شدند، دو همقدم خود را در رسیدن به مال و جاه یاری کنند. از قضا حسن طوسی به وزارت رسید، و او خواجه نظام‌الملک وزیر مشهور سلجوقیان است و به عهد خود وفا کرد و حسن صباح را به خدمت سلطان برد و داستان او دراز است، اما خیام اهل علم بود و خدمت سلطان را خوش نداشت

۱. صبری، کردی، **جامع البدایع**، ۱-۱۷۰.
۲. بیهقی، **تتمه صوان الحکمه**، ۷۳، ترجمه فارسی، چاپ تهران.

بنابراین از خواجه تقاضا نمود معاش مختصری برای او مقرر دارد و به همین اندازه اکتفا کرد، و از علم به کار دیگر نپرداخت.

این داستان دلکش - چنانکه گفتیم - معروف است ولیکن سند معتبر ندارد و اهل تحقیق باور نمی‌دارند؛ از آن روی که اگر راست باشد، باید خیام و حسن صباح هر دو نزدیک به صد و بیست سال عمر کرده باشند، و این اگرچه عقلا مانعی ندارد اما مستبعد است، خاصه اینکه اگر راست بود البته تاریخ‌نویسان به چنین عمر درازی اشاره می‌کردند، از این گذشته معاصران خیام و کسانی که نزدیک به زمان او بوده و احوال او را نوشته‌اند، از این داستان سخنی به میان نیاورده‌اند[1].

اینک گوییم اگر چه این داستان چندان پذیرفتنی نیست، لیکن در اینکه **عمرخیام** با **حسن صباح** معاصر بوده شکی نداریم، زیرا حسن صباح به سال ۵۱۸ وفات یافت و خیام به تحقیق میان سالهای ۵۱۷ تا ۵۲۰ وفات یافته است. پس عقلا و عرفاً مانعی ندارد اگر بگوییم **خیام** و **حسن صباح** با هم ملاقات کرده‌اند و از همدیگر متأثر بوده‌اند به ویژه آنکه مضامین رباعیات خیام این حدس را تأیید می‌کند چه هر کس در آراء باطنیان نیک تأمل کند و آنها را با مفاهیمی که در رباعیات خیام وجود دارد بسنجد شکی نمی‌کند که خیام دست کم برخی از مواد فلسفه خود را از تعالیم این گروه گرفته است.

رساله‌یی هم از یکی از باطنیان بنام **عبیدالله بن حسن قیروانی** در دست است که آنرا برای **سلیمان بن حسن جنابی** نوشته، که می‌توان گفت: شامل بیشتر مبادی اعتقاد باطنیان است و خلاصه آن به قرار زیر است:

۱. مباح بودن شرابخواری و همه چیزهای لذت‌بخش؛ ۲. انکار نبوتها و معجزات؛ ۳. قول به قدم عالم؛ ۴. انکار معاد و برانگیخته شدن از گور؛ ۵. اعتقاد به اینکه بهشت در همین جهان است، و سخنان دیگری که همه بر انکار شرایع و استوار کردن پایه‌های الحاد دلالت دارد[2].

بهرحال عده‌یی جزم و یقین دارند که خیام از آراء و افکار باطنیان زیاد سود جسته و حتی جماعتی او را از داعیان اسمعیلی دانسته‌اند، لیکن همه این اقوال صحیح به

---

۱. فروغی، محمدعلی، **مقدمه رباعیات خیام** ۴، چاپ زوار. اصل این داستان به تفصیل در **روضة‌الصفاء**، تألیف میرخوند، ۲۹۱/۴، چاپ اقبال آمده است.

۲. **عمرالخیام**، ۱۰۱، احمد حامد صراف، چاپ بغداد.

نظر نمی‌رسد و باید همه را با احتیاط خواند.

***

همچنین اگر سبک سخن خیام ویژه اوست، ولیکن شک نیست که از پیشنیان خود استفاده کرده و اشعار آنها را زیر نظر داشته است. «از ایرانیان متقدم یقین است که خیام به **فردوسی بزرگ** (درگذشته ۱۶-۴۱۱ هـ. ق.) نظر داشته است و قراینی در دست هست بر اینکه متوجه افکار شعرای دیگر هم بوده است. امّا کسانی از شعرا و نویسندگان ما که از خیّام اقتباس و پیروی کرده‌اند، چه به صورت رباعی و چه در انواع دیگر شعر بسیارند، اما سخنسرایی که اشعارش مخصوصاً خیام را به یاد می‌آورد، خواجه حافظه است.»[1]

از شاعران عرب کسانی که خیام از آنها اقتباس کرده: محّمد بن‌حسین بغدادی معروف به **ابن‌الشبل بغدادی** (در گذشته ۳۷۴ هـ. ق.) و به ویژه **ابوالعلاء معری** (درگذشته ۴۴۹ هـ. ق.) است که شهرت و معروفیت خاص و عام دارد و لازم است مختصر بحثی در احوال و افکار او بکنم:

- **ابوالعلاء معری، احمدبن عبدالله بن سلیمان بن محمد تنوخی** معروف به ابوالعلاء معری، در سال ۳۶۳ در معرةالنعمان شام از مادر زاد و در سال ۴۴۹ از این جهان رفت. پدرش از دانشمندان و نیای او از قاضیان آن شِهر بود، مادرش نیز از دودمانی آبرومند و محترم بود که معروف به **آل سبیکه** است و بیشتر آنها به بزرگی و دانش و فضل نامبردارند.

معره در این روزگار تحت حکومت دولت **حمدانیان** بود که امیران حلب بودند و امیر این روزگار **ابوالمعالی سعدالدوله** نام داشته است. دودمان ابوالعلاء همه عالمان دین بودند، و او نحو و لغت را در **معره** پیش پدر خود خواند، در حلب مدتی نزد **محمدبن عبدالله بن سعدنحوی** تحصیل کرد در سه یا چهار سالگی مبتلا به آبله شد و چشمانش را از دست داد. نوشته‌اند که در یازده سالگی شعر می‌سرود و نابینایی مانع از آن نمی‌شد که با ارباب قریحه و ذوق مجالست کند و نرد ببازد و شطرنج‌بازی کند. از این روی همواره می‌گفت: «خدا را سپاس دارم بر کوری چنانکه دیگران بر بینایی شکر می‌کنند.»

وجه معاش او از وقفی بود که در سال ۳۰ دینار عاید او می‌کرد و او نیمهٔ این مقدار

---

۱. فروغی، محمدعلی، مقدمه رباعیات خیام، ۱۹، چاپ زوار.

را به خدمتگزار خود می‌داد.

ابوالعلاء در طلب علم به **طرابلس و لاذقیه** و دیگر شهرهای شام مسافرت کرد و فلسفه یونان را از راهبان آن دیار فرا گرفت. در چند مورد از افکار او به ویژه گوشت نخوردن و دنیا را آگنده از بدیها دانستن و دیگر اصول، تأثیر مسلم فلسفه یونان به چشم می‌خورد.

ابوالعلاء سپس به بغداد رفت و این به سال ۳۹۸ بود، و دانشمندان آن شهر او را به گرمی و مهر استقبال کردند. در این مدت که در بغداد بود بر فلسفه هندیان و پارسیان نیز آگاهی یافت. چون عقل او کمال یافت و در وجود و هستی تأمل کرد دنیا را چنانکه هست دید. از این روی عزلت گزید تا مگر بتواند بهتر و بیشتر تأمل و اندیشه کند. پس در سال ۴۰۰ هـ. ق. بغداد را ترک کرد و به «معره» زادگاه خویش بازآمد و خانه‌نشین شد و خود را **رهین المحبسین**[۱] = **گرفتار دو زندان** نامید.

یاقوت گوید: ابوالعلاء از شاعران **محدثین**[۲] به **متنبی** (درگذشته ۳۵۴ هـ. ق.) تعصب و علاقه وافری داشت، و او را بزرگترین شاعر این دوره می‌دانست و بر بشاربرد (درگذشته ۱۶۷ هـ.ق.) **وابونواس اهوازی** (درگذشته ۱۹۸هـ. ق.) و **ابوتمام طائی** (درگذشته ۲۳۱ هـ. ق.) ترجیح می‌داد، ولیکن **مرتضی نقیب‌العلویین** (درگذشته ۴۳۶ هـ. ق.) **متنبی** را نمی‌پسندید و با او میانه خوبی نداشت. روزی در حضور او نام **متنبی** بردند، مرتضی او را نقض کرد و عیوب اشعار او را برشمردن گرفت، **معری** که در آنجا حضور داشت گفت: اگر **متنبی** را جز این که می‌گوید: «لک یا منازل فی القلوب منازل[۳]» قولی دیگر نبود به فضل او کفایت می‌کرد، **مرتضی** از این سخن برآشفت و دستور داد، تا او را از مجلس بیرون انداختند؛ آنگاه برای حاضران گفت: آیا می‌دانید که این نابینا از ذکر این قصیده چه می‌خواست؟ زیرا **متنبی** اشعار بهتر از این شعر بسیار دارد، حاضران گفتند: «سید نقیب» بهتر می‌داند، گفت: مقصود او از خواندن آن شعر این بیت بود که **متنبی** می‌گوید:

---

۱. «... وسمی نفسه رهین المحبسین، یعنی: حبسه نفسه فی المنزل -...، و ترک الخروج منه؛ و حبسه عن النظر الی الدنیا بالعمی.» (معجم الادباء، ۱۲۴/۳).

۲. محدثین = شاعران تازی پس از ظهور اسلام.

۳. ای [عزیز] خوار داشته شده ترا در دلهای مردم جایگاه‌هاست... یُقال: نُازَلَ و تَنازَلَ الرَّجُلُ = إنْحَطَّ عَنْ دَرَجَتِهِ و تَساهَلَ (لسان - العرب).

واذا اتـتک مـذمتی مـن نـاقص فـهی الشهـادة لی بـانی کـامل![1]

***

همو گوید: معری در دین خود متهم بود، و رأی بر همنان را -که بعثت انبیا را جایز نمی‌دانند- می‌پسندید، و گوشت نمی‌خورد، و به پیامبران و بعث و نشر هم ایمان نداشت، هشتاد و اند سال عمر کرد و از آن مدت فقط ۴۵ سال گوشت خورد، و آورده‌اند که: روزی بیمار گشت. پزشک گفت که برایِ او جوجه با [سوپِ مرغ] بپزند. چون پیش آوردند، ابوالعلاء با دست خویش آنرا لمس کرد. و گفت: ترا ناتوان یافتند آنگاه کشتند و پختند، وگرنه چرا بچه شیر را چنین نکردند!؟[2]

این قصه نشان می‌دهد که ابوالعلاء در زندگانی بیشتر به عقیده حکیمان رفتار می‌کرده و در این میان عقاید و افکار او به آراء فیثاغوریان و پیَروان بودا و مانویان بسیار شبیه است که آن جماعت گوشت نمی‌خوردند و هیچ حیوانی را سر نمی‌بریدند، چون اعتقاد داشتند که این کار موجب تعذیب و آزار ارواح آنهاست.

قاضی ابویوسف عبدالسلام قزوینی گوید: «روزی معری مرا گفت: من هیچکس را هجو نکرده‌ام.» گفتم: «راست می‌گویی، جز پیامبران کسی را هجو نگفته‌ای!»[3]

چون مرگ ابوالعلاء نزدیک آمد، وصیت کرد که بر روی سنگ گورش بنویسند:

هـذا جنـاة أبـی عـلیَّ و مـا جـنیت عـلی احـد

---

۱. حموی، یاقوت، معجم الادباء، ۱۲۴/۳، چاپ دارالمأمون. هرگاه نکوهشِ مرا از ناقصی بشنوی، همانْ گواه این است که من کامل هستم!

۲. مرحوم ایرج میرزا (درگذشته ۱۳۴۳ هـ. ق.) این قصه را به نظم آورده:

قصه شنیدم که بوالعلا به همه عمر لحم نخورد، و ذوات لحم نیازرد
در مرض موت با اجازه دستور خادم او جوجه با به محضر او برد
خواجه چو آن طیر کشته دید برابر اشک تحسر زهر دو دیده بیفشرد
گفت چرا ماکیان شدی نشدی شیر تا نتواند کست به خون کشد و خورد
مرگ برای ضعیف امر طبیعی است هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مرد!

(ایرج میرزا، دیوان، ۵-۲۵۴، چاپ کتابخانه مظفری ۱۳۳۹ هـ. ش.).

۳. برای اطلاع بیشتر از احوال و آثار ابوالعلاء معری، ← حموی، یاقوت، معجم‌الادباء ۱۰۷/۳ تا ۲۱۸، چاپ دارالمأمون؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۱/۵-۳۶، چاپ تهران؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، ۲/۲-۲۶۰؛ و مقدمه رسالة الغفران، ۱۱۲-۶۷، بقلم بنت الشاطئ، چاپ مصر، ۱۹۵۰.

و چون مرد نزدیک به ۸۴ شاعر سر قبر او مرثیه خواندند، که از جمله آنها قصیده درازی است که **علی‌بن همام** گفت و با این بیت آغاز می‌شود:

ان کنت لم ترق الدماء زهادة　　فلقد أرقت الیوم من جفنی دما!

یعنی: اگر از روی پارسایی نمی‌خواستی خون بریزی اکنون از چشمان من خون ریختی! یعنی بجای اشک ریختن خون گریستم.[1]

***

اینک که بنحو اختصار از احوال و زندگانی شگفت این ادیب فلسفی مشرب آگاه شدیم می‌خواهیم بگوییم خیام بطور قطع و بدون شک با اشعار او آشنا بوده و همواره آن شعرها را می‌خوانده، و این مطلب به غیر از سنخیتی که در افکار و اشعار هر دو حکیم شاعر چون آفتاب مشهور است؛ از قصه‌یی که علامه زمخشری (درگذشته ۵۳۸ هـ. ق.) آورده، بخوبی روشن می‌گردد و آن قصه بطور خلاصه اینست که: «من و حکیم جهان و فیلسوف آن امام **خیامی** در مجلس بزرگی بهم رسیدیم و او از من در باب (عین مطبق و مصمم) در وصف شمشیر پرسید، گفتم: مراد به آن شمشیر شکسته است... سپس او در همان مجلس... **عینیه ابوالعلاء** را خواند:

نبی من الغربان لیس علی شرع　　یخبرنا أن الشعوب الی صدع

آنگاه گفت: من او را در دروغش تصدیق می‌کنم. من او را تکذیب کردم و سخن او را نادرست خواندم، لجاج کرد ولیکن سرانجام سخن مرا پذیرفت، و او در مجلس ما حاضر می‌شد و به درس‌های ما گوش می‌داد، و همواره یاران مرا می‌گفت: شما را آگاه کنم تا بدانید که مانند این مجلس درس و تحقیق در همه عالم یافت نمی‌شود!...[2]»

از این روایت - به حسب ظاهر - درباره خیام نکات زیر استنباط می‌شود:

۱. خیام حوصله بحث نداشته و در مباحثه خالی از لجاجت نبوده است؛

۲. نسبت به علم و علماء احترامی بزرگ قایل بوده، که حتی با آن سن زیاد از حضور در درس زمخشری اباء نداشته است؛

۳. خیام آثار **ابوالعلاء معری** را می‌خوانده و با افکار او آشنایی و ارتباط داشته

---

۱. ابن خلکان، **وفیات**، ۳۶/۱، چاپ تهران.

۲. رساله «الزاجر للصغار عن معارضة‌الکبار» (به نقل از «مقاله» مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر، **چهار مقاله**، ۴-۳۰۳، چاپ دکتر معین).

است.

وانگهی شباهت‌های بسیار نزدیک و همانندی‌های زیاد در افکار و اشعار این دو شاعر حکیم وجود دارد که به هیچوجه انکار نمی‌توان کرد و ما اینک به برخی از مهم‌ترین آنها اشارتی می‌کنیم:

اتهام هر دو به کفر و زندقه

هر دو تن یعنی **ابوالعلاء معری و خیام**، به ضعف عقیده و زندقه متهم شده‌اند. در واقع در دوران زندگانی این دو مرد بزرگ، جاهلان لفظ **زندیق** را برای کسانی می‌گفتند که: آزاد فکر بوده‌اند و گاه با اصولی که توده مردم بدان اعتقاد داشتند، مخالفت می‌کرده‌اند.

ابوالعلاء هم از این افکار داشت، بیانش هم تند و زهرآگین بود، از این روی، ارباب دیانت را ناراحت و خشمگین می‌کرد. سخنانی از او در زبان عامه افتاده بود که به واسطه آن سخنان او را متهم می‌کردند که از دین بازگشته و مرتد شده است. اینک نمونه‌هایی از آن سخنان:

أفیقوا أفیقوا یاغواة! فأنما دیاناتکم مکر من القدماء
أرادوابها جمع الحطام فأدرکوا باتوا و ماتت سنة اللؤماء[۱]

* * *

عجبت لکسری و اشیاعه و غسل الوجوه ببول البقر
و قوم اتوا من أقاصی البلاد لرمی الحجار و لثم الحجر
فیا عجباً من خرافاتهم اتعمی عن الحق عین البشر[۲]

* * *

قلتم: لنا خالق حکیم قلنا: صدقتم کذا نقول
زعمتموه بلا زمان ولا مکان ألا فقولوا:
هذا کلام له خبیء معناه لیست لنا عقول![۳]

ایرادی راکه مردم و ارباب دیانت و توده نادان بر ابوالعلاء می‌گرفتند، بر خیام نیز گرفتند. شیخ نجم‌الدین - چنانکه پیش گفتیم - در کتاب **مرصاد العباد** او را از کسانی

۱. معری، ابوالعلاء، **اللزومیات**، ۶۵/۱، چاپ بیروت.
۲. همانجا، ۵۶۸/۱.
۳. همانجا، ۲۷۰/۲.

می‌دانست که به مذهب فیلسوفان دهری و طبیعی است، و در وادی حیرت سرگردان است؛ به سبب دو رباعی که در زیر می‌آوریم: -

در دایره‌یی کآمدن و رفتن ماست آنرا نه بدایت، نه نهایت پیداست.
کس می‌نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست؟

* * *

دارنده چو ترکیب طبایع آراست از بهر چه افگندش اندر کم و کاست؟
گرزآنکه‌بدآمداین صور عیب کراست؟ ورنیک آمد خرابی از بهرچه خواست؟

و چنانکه گفتیم این روایت را آنچه **ابن‌القفطی** در **اخبار الحکماء** خود آورده تأیید می‌کند:

«... چون اهل زمانش او را در دین عیب کردند، و آنچه در باطن داشت آشکار کردند، به خون خویش بترسید، و عنان قلم باز کشید و بناچار حج گزارد...»[۱]

و این قول به صراحت تمام آشکار می‌کند که مردم عادی و فقیهان و قشرپرستان از او دل پرخونی داشته‌اند، و در رباعیات او انتقادهایی به چشم می‌خورد که بعید نیست متوجه همین گروه باشد:

ای مفتی شهر از تو پرکارتریم با این همه مستی ز تو هشیارتریم
ما خون رزان خوریم و تو خون کسان انصاف بده کدام خون خوارتریم!

* * *

شیخی به زن فاحشه گفتا مستی هر لحظه بدام دگری پا بستی
گفتا شیخا هر آنچه گویی هستم تو نیزچنانکه می‌نمایی هستی؟!...

اعتقاد هر دو به جبر

هر دو حکیم معتقد به جبر هستند. ابوالعلاء معری در مقدمه «لزومیات» آشکارا می‌گوید که: این کتاب را به اختیار خود ننوشته، بلکه آن را به فرمانی ناشناخته و پنهانی نگاشته است که حقیقت و کنه آنرا نمی‌داند![۲] و در همین «لزومیات» چندین بار از «جبر» یاد کرده است:

---

۱. ابن القفطی، **تاریخ الحکماء**، ۱۶۳، چاپ مصر.
۲. «قال ابوالعلاء احمدبن عبدالله‌بن سلیمان الضریر رهین المحبسین؛ وانما قال بقضاء لایشعر کیف هو» (۱/۵، چاپ بیروت، دارصادر، ۱۹۶۱).

خرجت الی ذی الدار کرهاً و رحلتی الی غیرهـا بـالرغم والله شـاهد
فـهل أنـا فیمـا بـین ذینک مجبر عـلی عمل، أم مستطیع مجاهد؟[۱]

＊＊＊

مـا بـاختیاری مـیلادی و لاهـرمی ولا حیـاتی فـهل لی بـعد تـخییر[۲]

＊＊＊

جئنـا عـلی کـره و نـرحـل رغـما و لعلنـــا مـــابین ذلک نـــجبر[۳]

خیام هم در مورد مجبور بودن بندگان به صراحت اظهار عقیده می‌کند و در رساله‌یی هم که در جواب سه سؤال که از او پرسیده بوده‌اند نوشته، گفته است: که جبریان به واقع نزدیک‌تر هستند، وبیشتر رباعیات وی خود مبین همین روح جبر است:

آورد بـه اضـطرارم اول بـوجود جز حیرتم از جهان چیزی نفزود
رفتیم بـه اکـراه و نـدانیم چـه بـود زین آمدن و ماندن و رفتن مقصود؟

＊＊＊

گـر آمـدنم بـه مـن بـدی نآمـدمی ور نیز شدن به من بدی کی شـدمی
به زآن نبدی که اندر این دیر خراب نـه آمـدمی نـه شـدمی نـه بـدمی![۴]

＊＊＊

درگـوش دلم گـفت فـلک پنهـانی حکمی که قضا بود ز من مـی‌دانـی؟
درگردش خویش اگر مرا دست بدی خـود را برهـاندمی ز سـرگردانـی[۵]

غیر از این مطالب که بنحو بسیار کوتاه و اجمالی به آنها اشاره کردیم، در چند موضوعِ فلسفی و عقیدتی میان ابوالعلاء معری و خیام تشابه وجود دارد که ذکر و تطبیق هَمه آنها سخن را به درازا می‌کشاند:

---

۱. معری، ابوالعلاء، اللزومیات، ۳۱۱/۱، چاپ بیروت، دارصادر.
۲. همانجا، ۴۳۹/۱. ۳. همانجا ۴۴۵/۱.
۴. فروغی، رباعیات خیام، ۱۱۴.
۵. نظامی هم این نکته را دلپذیر سروده است:
اگـر بـودی فـلک را اختیـاری گـرفتی یک زمـان یکجـا قـراری
زمـا صدبـار سـرگردان‌تـر است او زمـا در کـار خـود حـیران‌تر است او!
(بهائی، کشکول، ۳۷۷/۳).

من از مفصل این قصه مجملی گفتم — توخودحدیث‌مفصل‌بخوان‌ازاین‌مجمل

پایان سخن و انتقال از معترضان

خیام اگرچه در درجه اول از علم و فضل بوده است، عامه مردم او را به سبب رباعیاتش می‌شناسند و جای بسی تأسف است که هر چند خیام را این رباعیات نامی ساخته مردم ما از عارف و عامی قدر او را ندانسته تصوراتی درباره او کرده‌اند که می‌توان گفت **مظلوم** شده است؛ عابدان و مقدسان خشک کلمات او را کفرآمیز دانسته؛ و عامه مردم او را شرابخوار پنداشته و به اشعار او فقط از نظر تحریض و ترغیب به میخوارگی نگریسته‌اند، و جماعتی به همین جهت و بنابراینکه او را بی‌اعتقاد به مبدء و معاد فرض کرده‌اند، هواخواه او شده‌اند، و مقدسان از آن روی مطعونش شمرده‌اند. و بعضی برای اینکه او را از مردودی بیرون آورند، این افسانه را ساخته‌اند که وقتی خیام خواست شرابی بخورد، اتفاقا کوزه شرابش بشکست و ریخت و خیام از می خوردن بازماند، پس این رباعی را سرود:

ابریق می مرا شکستی ربی — بر من در عیش را ببستی ربی
من می‌خورم و تو می‌کنی بدمستی — خاکم بدهن مگر که مستی ربی؟

چون این سخن را گفت برفور به کیفرش رسید و رویش سیاه شد پس این رباعی دیگر را ساخت:

ناکرده گناه در جهان کیست بگو — آنکس که گنه نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دهی — پس فرق میان من و تو چیست بگو؟

و چون این قسم اعتذار کرد، خداوند او را بخشید و رویش دوباره سفید شد.

حاجت به توضیح نیست که این داستان کودکانه است و آن دورباعی هم هیچیک از خیام نیست، و جعل کننده همین داستان ساخته یا از دیگران است، و مانند بسیاری از رباعیات به خیام نسبت داده‌اند.

ولی از همین افسانه‌ها که درباره خیام ساخته‌اند استفاده می‌کنیم که معلوم می‌شود در نفوس مردم وقعی بزرگ داشته است، زیراکه طبیعت عامه براینست که هرکس را بزرگ یافتند درباره او افسانه می‌سازند. و اما کسانی که خیام را می خواره دانسته و بی‌اعتقاد پنداشته‌اند در احوال و اشعار او تعمق لازم نکرده‌اند؛ یا مانند **غزالی** معتقد بوده‌اند براینکه: هر کس حکیم است کافر است. و می‌دانیم که امثال

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا هم به این درد مبتلا بوده و این رباعی را از قول آن فیلسوف یگانه نقل کرده‌اند:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چون من یکی و آن هم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود!

این رباعی را هم به حکیم **عمر خیام** نسبت می‌دهند، اگر چه گمان نمی‌رود از او باشد، ولی از هرکس هست شاهدی بر مدعای ماست. می‌گوید:

با این دو سه نادان که چنین می‌دانند از جهل که دانای جهان آنانند
خر باش که این جماعت از فرط خری هر کونه خر است کافرش می‌خوانند

تحقیق اینست که خیام اصلا شاعری پیشه نکرده بود، و مقام او برتر از آن بوده است؛ نه از آن جهت که شعر امری حقیر است و شاعر شأنی ندارد، بلکه از آن‌روی که کسانی که شاعری پیشه می‌کردند غالب اوقات خود را برای استفاده مادّی به مداحی بزرگان و مجلس آرایی و مزاج‌گویی و منادمت ایشان می‌گذرانیدند و حیثیت علم و هنر را چنانکه باید محفوظ نمی‌داشتند، و امثال فردوسی و ناصرخسرو و حکیم سنایی که در عین شاعری متین و عفیف و با مناعت بوده‌اند، نادر بودند، و هنوز شیخ عطار و مولانا جلال‌الدین و شیخ سعدی و خواجه حافظ، که مقامات ظاهری و باطنی ایشان از هیچ حکیم و فقیه و فیلسوفی کمتر نیست، به عرصه روزگار نیامده بودند، و حتی پس از ظهور این بزرگواران نیز هرکس شاعر پیشه بود، مردم به همان نظر به او می‌نگریستند. بنابراین حکماء و علماء از اینکه شاعر خوانده شوند احتراز می‌کردند.

ولیکن بیشتر این حکیمان و دانشمندان طبع شعر گفتن و ذوق لطیف داشتند خیام نیز گذشته از مقامات فضل و علم و حکمت، ذوق سرشار و طبع شعر غرا[1] نیز داشته است و گاهی که از بحث و مطالعه علمی فراغت می‌یافته و تفننی می‌خواسته، شعری می‌سروده است، و مانند اکثر اهل علم مضامینی که به خاطرش می‌رسیده بصورت رباعی درمیآورده است، و رباعیات او شاهکارهایی است که هر یک شأن و منزلت یک منظومه گرانبها دارد.

***

۱. غراء، مونث اغر است به معنی: نیکوتر و بهتر از هر چیز، به ویژه شعر و چکامه (جبران مسعود، **الرائد**)؛ هر چیز سفید و روشن (**غیاث‌اللغات**).

کسانی که رباعیات خیام را دلیل بر کفر و زندقه او دانسته‌اند، غافل بوده‌اند که این جستجوی حقیقت با دین و ایمان منافی نیست، و چه مانعی دارد که کسی بر حسب ایمان قلبی یا دلایل فلسفی بوجود صانع مدرک یقین داشته باشد و همه تکالیف شرعی خود را بجا بیاورد و بگوید: من ازکار دنیا سر در نیاوردم یعنی حکمت کار خدا را نیافتم بلکه اگر نگوید عجب است زیرا که فهم بشر از دریافت حکمت کار خدا عاجز است و اگر عاجز نبود بشر نبود! و اگر این اقرار به جهل و اظهار حیرانی کفر است پس چرا پیغمبر اکرم فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک = ترا چنانکه شایسته شناخت تست نشناختیم.»

«حق اینست که آنکس این پرسش‌ها را می‌کند، دیندار است زیرا معلوم می‌شود به حقیقتی قائل است که آنرا درنیافته و می‌جوید. اما آنکس که به هیچ حقیقتی قایل نیست و دنیا را هرج و مرج و جریان امور را برحسب تصادف واتفاق می‌داند فکرش آسوده است و چیزی ندارد که بجوید.

«پس کسی که خیام را از جهت اظهار خیرانی در کار جهان سرزنش می‌کند، ملتفت نیست که خود نیز چیزی درنیافته است و جهل مرکب دارد؛ یا معنی حرفش اینست که حقیقت منم، سر اطاعت پیش بیار و فضولی مکن و عقلی راکه خدا به تو داده تا حقیقت بجویی کنار بگذار. و این در شرع حکمت و معرفت کفر است و اگر اعتراض اینست که چرا به این بیان می‌گویی فراموش کرده است که این شعر است و لحن سخن شعری غیر از لحن تعلیم دین و فلسفه است، و هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد.

«و همچنین است جواب آنکس که از رباعیات خیام استنباط می‌کند که شراب‌خواره یا فاسق بوده است و غافل است از اینکه در شعر غالباً می و معشوق به نحو مجاز و استعاره گفته می‌شود، و از این بیان مقصود آن تأویلاتِ خنک نیست که مثلا در شعر حافظ، می دو ساله را به قرآن و محبوب چهارده ساله را به پیغمبر اکرم (ص) تأویل می‌کنند، ولیکن شک نیست که در زبان شعر، غالباً شراب به معنی وسیله فراغ خاطر و خوشی یا انصراف یا توجه به دقایق و مانند آنست. وقتی که خیام می‌گوید: دم را غنیمت بدان و شراب بخورکه به عمر اعتباری نیست، مقصود اینست که قدر وقت را بشناس و عمر را بیهوده تلف مکن و خود راگرفتار آلودگیهای کثیف دنیا مساز، و اکثر رباعیاتش که زننده می‌نماید طعن و استهزاء بر مردمان کوتاه

نظر و خشک و جامد است که در هر مورد یک نکته را می‌بینند، و از هزار نکته دیگر غافل می‌شوند و به غرور و جهالت می‌افتند.

«از این طول کلام، مقصود تنها دفاع و تبرئه خیام نیست، چه آن مرد بزرگ از دفاع ما مستغنی است. غرض این است که عوام و نوآموزان متنبه شوند که از اشعار خیام و حافظ و مانند آنها سوء استفاده نکنند و چنین نپندارند که آن بزرگواران ما را به سوی میخوارگی و فسق و کفر و زندقه سوق می‌دهند، بلکه عکس آنست و شاهد مدعای ما اینست که بزرگانی از معاصران خیام می‌بینیم که نسبت به او نهایت ادب و احترام را منظور داشته، و او را «امام» و «حجةالحق» خوانده و هیچیک میخوارگی و فسق و فجور یا فساد عقیده یا بی‌مبالاتی به او نسبت نداده‌اند.

«از این گذشته در عصر خود ما - یا نزیک به ما - دانشمندانی مانند مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری (درگذشته ۱۲۸۸ هـ. ق.) حکیم معروف را می‌شناسیم که همه تصدیق دارند که زندگانی پاک بی‌آلایش پرمعرفت داشته، و در نهایت زهد و ورع بسر می‌برده، و هدایت بندگان خدا را تکمیل ایمان و عقیده دینی، وظیفه خود می‌دانسته‌اند، چنانکه در نظر مردم از اولیاء شمرده شده‌اند، با این همه در شعر همان معانی حافظ و خیام را می‌پرورند، و همواره از می و معشوق و جام باده گفتگو می‌کنند و به یاد می‌آورند که فرداست که در می‌گذریم و از خاک ما خشت سرخم می‌سازند.

«اما اینکه برخی خیام را صوفی دانسته و به رباعیاتش معنی صوفیانه داده‌اند اشتباه است ممکن است خیام اصول تصوف را پسندیده و تصدیق داشته باشد، گاهی اوقات هم افکارش با عقاید صوفیان سازگار می‌شود - بنابراین که اصول تصوف با هر حقیقتی سازگار است - ولیکن دلیلی نیست بر اینکه او رسماً صوفی بوده باشد و در هر حال اکثر رباعیاتش صوفیانه نیست.»[۱]

یک دلیل صوفی نبودن او اینست که صوفیان بزرگ مانند نجم‌الدین رازی معروف به دایه و شیخ عطار نیشابوری (درگذشته ۶۲۷ هـ. ق.) او را به ناتمامی و بی‌بصیرتی نکوهیده‌اند. سخن نجم‌الدین رازی را پیش از این یاد کرده‌ایم و اینک سخن عطار را در پایان سخن می‌آوریم:

---

۱. این قسمت را عیناً از مقدمه حکیم مرحوم محمد علی فروغی بر رباعیات خیام، ۱۶-۱۳، چاپ زوار نقل کردیم که تقریباً بهتر از هر کسی حق مطلب را ادا کرده است. روانش شاد باد.

یکی بینندهٔ معروف بودی / که ارواحش همه مکشوف بودی
دمی گر بر سر گوری رسیدی / در آن گور آنچه می‌رفتی بدیدی
بزرگی امتحانی کرد خردش / به خاک **عمر خیام** بردش
بدو گفتا چه می‌بینی در این خاک؟ / مرا آگه کن ای بینندهٔ پاک
جوابش داد آن مرد گرامی / که این مردیست اندر ناتمامی
بدان درگه که روی آورده بودست / مگر دعوی دانش کرده بودست
کنون چون گشت جهل خود عیانش / عرق می‌ریزد از تشویر جانش![1]

---

۱. عطار نیشابوری، **الهی‌نامه**، ۲۱۵، چاپ فؤاد روحانی، انتشارات زوار، ۱۳۵۱ هـ. ش. آیا شک دارید که عطار در رعایت حق همشهری‌گری سنگ تمام گذاشته است!؟ تشویر = شرمندگی.

فصل دهم
سهروردی
یا
شیخ اشراق
(۵۸۷-۵۴۹ هـ. ق.)

پـــای استدلالیـــان چـــوبین بـــود
پـای چـوبین سـخت بـی‌تمکین بـود.
مـــولوی

ابوالفتوح شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی که به **شیخ اشراق** معروف شده است حدود سال ۵۴۹ هجری از مادرزاد.

برخی گمان کرده‌اند که نام او عمر است و آن بطوری که پس از این خواهیم دید اشتباه است.

سهروردی از دانشمندان بزرگ زمان خود بوده و در اصول تبحر داشته و در فروع به مذهب شافعی می‌رفته و شعر نیکو می‌سروده، و در مناظره بسیار توانا بوده و هیچ یک از معاصرانش به پای او نمی‌رسیده‌اند[۱]. وی حکمت و اصول فقه را از شیخ مجدالدین گیلانی در مراغه فراگرفته است.[۲]

در منطق، **بصائر** ابن سهلان ساوی را نزد ظهیرالدین قاری خوانده است. بعد از فراغ از تحصیل غالب اوقات در مسافرت بوده و مدتی هم با طایفه صوفیه مصاحب شده و از بیانات این فرقه استفاده کرده تا روح تسامح و استقلال فکری در او حاصل

---

۱. حموی، یاقوت، معجم‌الادباء، ۳۱۴/۲۰، چاپ دارالمأمون «کان فقیهاً شافعی المذهب اصولیاً شاعراً حکیماً... نظاراً لم یناظره مناظر الا غلبه وأفحمه...»

۲. ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، ۴۱۰/۲؛ یاقوت، مأخذ سابق، ۳۱۴/۲۰.

شده. پس از آن مشغول ریاضیت و مجاهدت گردیده و در خلوات به او راد و اذکار اشتغال داشته و غالب ایام سال روزه بوده و و به عبادت می‌پرداخته تا آنکه به مقامات عالیه و نهایت مکاشفه رسیده و صاحب کرامات و خوارق عادات گردید، و به واسطه آن امور عجیبی که از او ظاهر گردید او را به نام‌هایِ عجیبی، مخاطب ساختند ولکن یکی از دوستانش او را در خواب دید و **شیخ فرمود که مرا به این اسم مخوانید.**[1]

سهروردی همچنان به قدم تجرد در شهرها می‌گشت تا اینکه به ماردین از بلاد ترکیه رسید. و به زیارت فخرالدین ماردینی عارف و حکیم رسید. استاد همواره از او به بزرگی یاد می‌کرد و هوش و استعداد او را می‌ستود، ولی همیشه می‌گفت که از بی‌پروایی او به جانش می‌ترسم.[2]

صاحب **طبقات الاطباء** از شیخ اشراق بدین عبارت یاد می‌کند:

«او در علوم فلسفی یگانه روزگارش بود، و در علوم عقلی و اصولِ فقاهتی جامع بود. تیزهوش و فصیح عبارت بود، ولی علم او زیادتر از عقل او بود».[3] سپس می‌گوید که «سهروردی در سال ۵۸۶ مقتول شد.» و این نیز اشتباه است چنانکه بعد از این خواهیم دید. همو مطلبی درباره شیخ نقل می‌کند که مشعر بر اینست که شیخ علم «سیمیا [= علم به اموری که انسان را برای انجام کارهای ناممکن توانا سازد»] می‌دانسته است؛ و یکی از نمونه‌های آن داستان زیر است که: یکی از فقیهان عجم که معاصر شیخ بوده، می‌گوید: با شیخ اشراق از دمشق بیرون شدیم و چون به نزدیکی **قانون** - که در حدود دمشق و در راه حلب واقع است - رسیدیم، به رمه گوسفندی برخوردیم که ترکمانیی آن‌ها را می‌چرانید. به شیخ گفتیم: ای شیخ، می‌خواهیم از این رمه گوسفندی بخریم و گوشت آن را بخوریم. شیخ گفت: من ده درم دارم آن را

---

۱. شهرزوری، **تاریخ الحکماء**، ۲/۱۴۰-۱۴۱، ترجمه ضیاءالدین دری.

۲. حموی، یاقوت، **معجم‌الادباء**، ۳۱۵/۲۰.

۳. **طبقات الاطباء**، ۶۴۱، چاپ بیروت. این سخن را درباره یک ایرانی دیگر نیز گفته‌اند و او عبدالله بن المقفع (کشته ۱۴۲ هـ. ق.) است. راغب اصفهانی گوید: «کان ابن المقفع والخلیل یحبان ان یجتمعا. فاتفق التقاء هما، فاجتمعا ثلاثة ایام یتحاوران، فقیل لابن المقفع کیف رأیته؟ فقال: وجدت رجلا عقله زائد علی علمه. وسئل الخلیل عنه، فقال: وجدته رجلا علمه فوق عقله... و هذا صحیح...» (محاضرات، ۱۶/۱، بیروت، ۱۹۶۱).

بگیرید و گوسفندی بخرید، بدینوسیله از ترکمانی گوسفندی خریدیم. کمی راه رفته بودیم که یکی از رفیقان ترکمانی، از پشت سرما را صدا کرده گفت: آن گوسفند را پس بدهید و گوسفندی کوچکتر از آن بگیرید، زیرا رفیق من در فروختن آن سهو کرده است و قیمت آن گرانتر از پولی است که شما پرداخته‌اید. در این میان که ما صحبت می‌کردیم شیخ فهمید و ما را گفت که شما گوسفند را ببرید من او را راضی می‌کنم. ما به راه افتادیم و شیخ با او ماند، با او صحبت می‌کرد و او را خوشدل می‌کرد. وقتی که ما دور شدیم شیخ او را ترک کرد، و به ما پیوست، در حالی که ترکمانی از پشت او می‌آمد و فریاد می‌کرد و شیخ توجه نمی‌کرد. چون شیخ با او سخن نگفت و التفات نکرد، ترکمانی خود را به او رسانید و با خشم تمام دست چپ او را گرفت و کشید و گفت: کجا می‌روی و به من گوش نمی‌دهی؟ در این میان دست شیخ از دوش او کنده شد و در دست ترکمانی ماند، در حالی که خون از آن روان بود! ترکمانی چون این بدید، مبهوت شد و در کار خویش متحیر ماند، پس دست را انداخت و از بیم فرار کرد. شیخ برگشت و آن دست را با دست راست برگرفت و به ما پیوست و ترکمانی همچنان فرار می‌کرد. شیخ ظاهراً او را نگاه می‌کرد و صورت تعقیب به خود می‌گرفت، چون به دقت نگریستیم در دست شیخ غیردستمال هیچ نبود. گفته‌اند که از شیخ از این نوع کارها بسیار سرزده است، و خدا داناتر است[1].

دوره‌یی که شیخ در آن می‌زیست و افرادی که با آنها مأنوس بود، خالی از تعصب نبوده‌اند. و چون شیخ آزاده و اندیشمند بوده و استقلال فکر داشته و بی‌پروا و متهور هم بوده، طبعاً در بیان عقاید و افکار خود دچار اشکال می‌بوده است چنانکه فخرالدین ماردینی که یکی از علمای معاصر شهاب‌الدین، و با او صدیق و رفیق بوده، پس از قتلش برای اصحاب خویش حکایت کرده، گفت: «من در عمرم کسی را به ذکاء و هوش و فراست شهاب‌الدین ندیدم ولیکن به واسطه تهور و بی‌مبالاتی در سخن بر او بیمناک بودم و آنچه حدس می‌زدم واقع شد.»[2] و ما این قول را پیش از این هم آوردیم.

* * *

سهروردی از فیلسوفان عالیقدر و نواندیشِ ایران بوده و آنچه معلوم است به قیود

---

۱. ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، ۴۱۱/۲ چاپ تهران.

۲. شهرزوری، تاریخ‌الحکماء، ۴۴/۲، ترجمه مرحوم دری.

اجتماعی سرسپرده و پای‌بند نبوده «دائماً توسن طبع او وحشی نهاد بودی و با وحدت و وحشت الفت گرفتی و خرقه پوشیدی، و کلاه سرخ به رنگ ترکمانان و کردان نهادی.»[۱]

سدیدالدین، معروف به «ابن رفیقه» گفت: «با شیخ شهاب‌الدین در مسجد جامع میافارقین راه می‌رفتم و او جبه کوتاهی که رنگ آسمانی داشت، در بر نموده و فوطه تابیده‌یی را به سر بسته بود، یکی از دوستان مرا دید و به کنارم کشید و گفت: مگر کسی نبود با او راه بروی که با این خربنده حرکت می‌کنی! گفتم ساکت باش، مگر او را نمی‌شناسی؟ گفت: نه، نمی شناسمش. گفتم: این عالم وقت و حکیم عصر است، این جوان پریشان ظاهر شهاب‌الدین سهروردیست![۲]»

شهاب‌الدین، قامت میانه و ریش معتدل داشته و رنگ چهره‌اش مایل به سرخی و لباس‌اش مندرس و مرقع و مویش ژولیده بوده؛ همان قسم که در سخن گفتن بی‌اعتنا بوده در لباس پوشیدن هم بی‌مبالات و بی‌تکلف بوده است. «احیانا به سبب ریاضت وافر ضعف بر مزاجش طاری گشتی، قدحی خمر حفظ الصحه را تجرع نمودی.[۳] آثار ولایت و کرامت از وی ظاهر بودی و اکثر فقیهان و علمای آن عصر، آنرا بر سحر و کیمیا حمل کردندی».[۴] گویی از زمان قدیم قاعده بر این بوده که اگر کسی ظهور بکند و سخنی تازه بگوید و تحقیقی بدیع بیاورد او را برانند و یا تکفیر کنند. و این امری است که آنرا در شرح احوال اکثر دانشمندان و حکیمان و فیلسوفان روشنفکر و نوآور ایران خوانده‌ایم. ابن‌سینا را جماعتی ملحد، گروهی کافر و برخی دیگر زندیق خوانده‌اند و گویا آن حکیم یگانه در جواب این گروه گفته است:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود / محکمتر از ایمان من، ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آنهم کافر / پس در همه دهر، یک مسلمان نبود![۵]

---

۱. بیهقی، تتمه صوان‌الحکمه، ۱۰۴، ترجمه فارسی منتخب‌الدین یزدی.

۲. شهرزوری، تاریخ الحکماء ۱۴۴/۲۰.

۳. این نسبت، با توجُّه به زهد و ریاضتِ سهروردی، یکسره نامعقول می نماید. العهدةُ علی الراوی ولیسَ علی الحاکی حَرَجٌ!

۴. بیهقی، صوان الحکمه، ۱۰۴، ترجمه فارسی.

۵. بهائی، کشکول، ۵۷۶/۳، چاپ کتابفروشی ادبیه. و همو نقل می‌کند که «شیخ مجدالدین بغدادی گوید: پیامبر را به خواب دیدم و از وی پرسیدم: در حق ابن‌سینا چه می‌گویی؟ گفت: وی مردی است که می‌خواست بی‌واسطه من به خدای بزرگ واصل گردد، من با دست خود او را منع

شیخ اشراق نیز از این سرنوشت شوم دور نمانده[1] و به طوری عرصه را بر او تنگ گرفته‌اند که از زندگانی بیزار گشته و در مقدمه **حکمة‌الاشراق** از دستِ ابنایِ نااهلِ و جاهلِ روزگار نالیده است.

با همه این احوال چنانکه سیره آزادگان است او با شجاعت تمام عقاید خود را ابراز داشته و از تکفیر عالم نمایان دروغین نترسیده و جان خویش بر سر ین سودا گذاشته است.

در واقعه قتل و سال وفات شیخ اختلاف است. «شیخ اقامت کردن در دیار بکر[2] را بسیار مایل بود و در بعضی اوقات به شام منزل می‌کرد و گاهی هم به روم مسافرت می‌کرد، دفعهٔ اخیر که از **روم** به **شام** آمد و از آنجا به **حلب** رفت، حاکم حلب در آن اوقات الملک الظاهر پسر سلطان صلاح‌الدین ایوبی بود. الملک‌الظاهر چون آوازه شیخ شنیده بود شایق ملاقات او گردید و مقدمش را گرامی داشت. گاهی از اوقات در حضور الملک‌الظاهر با علمای «حلب» مناظره و مجادله می‌کرد و آنان را مغلوب و ملزم می‌ساخت و به هر علمی که وارد می‌شدند و محل بحث واقع می‌گردید کلام شهاب‌الدین بر کلام آنان برتری داشت بطوریکه از عهده مناظره و مباحثه با او نمی‌آمدند. این مسأله باعث کینه شدید آنها گردید و آتش حسد در قلوبشان مشتعل شد، علاوه بر اینها چون شهاب‌الدین با رأی حکیمان صحبت می‌کرد و عقاید فیلسوفان را بیان می‌نمود و بعضی اوقات هم امور عجیبه و افعال خارق‌العاده از او ظاهر می‌شد تمام اینها سبب شد که دانشمندان حلب او را تکفیر کردند و قتلش را واجب دانستند ولیکن الملک‌الظاهر وقعی به سخنان آنها ننهاد و از کشتن شیخ سرباز زد، ناچار عالمان ظاهر و فقیهان حلب حکم کفر شهاب‌الدین را نزد صلاح‌الدین فرستادند. سلطان محض همراهی با آنها به پسر خود حکم کرد که سهروردی را به قتل برساند، الملک‌الظاهر در اجرای فرمان پدر مسامحه و تساهل پیش گرفت، عالمان حلب چون دیدند که حکم تکفیر اجرا نشد باز به صلاح‌الدین نوشتند که: اگر الملک‌الظاهر، شهاب‌الدین را پیش خود نگاه دارد چیزی نخواهد گذشت که عقیده

کردم و از این‌روی، در آتش جهنم افتاد» (کشکول، ۴۳/۱). امان از نادانی و تعصب، که شخص را وادار می‌کند از برای اغراض خصوصی پا روی حق بگذارد، و به پیامبر اکرم (ص) نیز اتهام ببندد.

۱. حموی، یاقوت، معجم‌الادباء، ۳۱۵/۲۰ «... ورموه بالالحاد و الزندقة...»

۲. از شهرهای ترکیه.

او را فاسد خواهد کرد و اگر اخراجش کند، بهرکجا که رود باعث فساد و گمراهی مردم عوام خواهد شد.[۱] مرتبه دوم صلاح‌الدین فرمانی به خط **قاضی فاضل** بفرستاد و پسر را تهدید کرد که اگر در قتل شهاب‌الدین مسامحه نمایی، حکم می‌کنم که حلب را از تصرف تو باز گیرند.

آورده اند که چون عالمانِ از لحاظِ علمی خود را در برابرِ او ناتوان دیدند. کینهٔ او را به دل گرفتند، و در صددِ انتقام برآمدند. لذا او را به مناظرهٔ دیگری در مسجدِ بزرگ حَلَب فرا خواندند. در این جلسه، رئیسِ فقیهان او را مخاطب ساخته پُرسید: «آیا خداوند قادر است پس از حضرتِ محمّد (ص) پیامبرِ دیگری بیافریند؟»

سهروردی به پاسخ گفت: «البتّه، چه قدرتِ خدا مطلق است، و آنچه مطلق است حّد نمی پذیرد.» فقیهان جوابِ سهروردی را به انکارِ خاتمیّت تفسیر کرده آن را سَنَدِ کُفر وی ساختند. سَنَدِ مذکور را به امضاء رسانیدند، و به حضورِ صلاح الّدینِ ایُّوبی فرستادند، و او بی درنگ فرمانِ قتلِ سهروردی و سوزانیدنِ آثارِ او را صادر کرد.[۲]

الملک‌الظاهر برحسب فرمان پدر و حکم علمای حلب شهاب‌الدین را مأخوذ و محبوس نمود[۳]. درکیفیت قتلش، اختلاف است، بعضی نوشته‌اند: او را حبس کردند و طعام از او بازداشتند تا ازگرسنگی جان داد، و این را خود او از الملک‌الظاهر خواسته بود[۴]. بعضی گفته‌اند: با زه کمان خفه‌اش کردند، پاره‌یی روایت کرده‌اند که از پشت بام به زیر انداختند و سپس جسدش را سوزانیدند. و گویند که **ظاهر** پس از کشتن او سخت پشیمان شد و دستور داد همه کسانی را که به قتل او فتوی نوشته بودند تبعید کنند و اموال و دارایی آنها را به غرامت بردارند و اندوخته‌هایشان را مصادره کنند.[۵]

---

۱. حموی، یاقوت، معجم‌الادباء، ۳۱۵/۲۰ «... وکتبوا بذلک الی الملک الناصر صلاح‌الدین و حذروه من فساد عقیدة ابنه الظاهر بِصحبته للشهاب السهروردی و فساد عقائد الناس اذا أبقی علیه».

۲. «مقّدمهٔ هیاکل النورِ سهروردی، ۱۰ - ۱۱، به خامهٔ محمّد علی ابوریّان، مصر، ۱۹۶۸.

۳. شهرزوری، تاریخ الحکماء، ۱۴۲/۲.

۴. حموی، یاقوت، معجم‌الادباء، ۳۱۶/۲۰ «فبلغ ذلک [ای حکم القتل] الشهاب، فطلب من الظاهر أن یحبس فی مکان و یمنع من الاکل والشرب الی أن یموت. فعمل به ذلک».

۵. همانجا: «وقیل بل امر الظاهر بخنقه فی السجن فخنق سنة سبع و ثمانین و خمسمائة، وقد قارب الاربعین».

در سنین عمر او نیز اختلاف است، و از سی و سه تا پنجاه نوشته‌اند. **یاقوت** گوید: که سهروردی در سال (۵۷۹) هجری وارد حلب شد. و در سال ۵۸۷ مقتول گشته است و سنش به چهل می‌رسیده. و ظاهراً قول صحیح در مورد وفات شیخ همین است.

اصلاح یک اشتباه

در اینجا باید متذکر شویم که بعضی از مترجمان از قبیل صاحب **طبقات‌الاطباء** و **روضات‌الجنات** در مورد سهروردی اشتباه کرده‌اند، زیرا سهروردی در تاریخ به سه نفر اطلاق می‌شود. نخست: شهاب‌الدین عمربن محمد که از نوادگان ابوبکر خلیفه نخستین است، و عوارف‌المعارف و رشف النصایح و غیره... از تألیفات اوست و در بغداد نزد ناصر خلیفه عباسی رتبتی داشته و در سال ۶۳۲ هجری وفات کرده؛ دو دیگر: ابوالنجیب سهروردی که عموی شهاب‌الدین عمر بوده و او را نیز در تصوف تألیفاتی است؛ سه دیگر: شهاب‌الدین یحیی‌بن حبش‌بن امیرک سهروردی است که مورد بحث ماست، و چنانکه در بالا اشارت رفت به قول صحیح در سال ۵۸۷ در حلب مقتول شد. و عجب اینست که شهاب‌الدین عمر سهروردی که بعضی او را با شیخ اشراق شهاب‌الدین مورد بحث ما اشتباه کرده و یکی دانسته‌اند، چند کتاب در رد فلسفه نوشته که **کشف قبائح الفلسفة الیونانیة** از آن جمله است.[۱]

فلسفه سهروردی

شیخ اشراق از دانشمندانی است که درباره او کمتر بررسی شده است. چه اگر در فلسفه مشاء دو نفر قهرمان سراغ داریم - که خوشبختانه ایرانیند و عبارتند: از ابن‌سینا و فارابی - در فلسفه اشراق به غیر از شیخ کسی را سراغ نداریم یا در حد او نمی‌شناسیم. اما در مورد ابن‌سینا و فارابی کتب و رسالات فراوان نوشته‌اند و داد سخن داده‌اند و حال آنکه در مورد شیخ اشراق، گذشته از «شهرزوری» که تا حدودی بیانش مفصل است، فقط در این اواخر مستشرق معروف فرانسوی **هانری کربن** مطالعات جالبی کرده است.

---

۱. ← به ابن ابی‌اصیبعه، **طبقات الاطباء**، ۴۸۲، چاپ بیروت؛ و خوانساری، **روضات الجنات**، ۳۲۸، و ۳۲۹؛ و جلال همایی، «مقدمه» **مصباح الهدایه** ۲۰-۱۹، تهران، ۱۳۳۶؛ و رسالهٔ شادروان اکبر دانا سرشت ۳۰-۲۱، تهران ۱۳۴۸ هـ. ش. مراجعه فرمایند.

از فاضل مستشرق مذکورکه بگذریم، رساله‌یی صغیرالحجم، ولی کثیرالمعنی به قلم ریاضی فاضل شادروان علی‌اکبر دانا سرشت نوشته شده که از نظرگاه فلسفه اشراق حائز اهمیت است و ما در پرداختن این گفتار از تحقیقات این دو محقق نیز استفاده کرده‌ایم. کتابِ سودمندی نیز آقای دکتر ابراهیم دینانی اخیراً دربارهٔ این فیلسوف نوشته است: **فلسفهٔ سهروردی**، تهران، انتشاراتِ حکمت، ۱۳۶۵ هـ. ش.، که خواندنی است.

در بیان فلسفه شیخ اشراق، نکاتی راکه عقیده او با دیگران موافق است، ترک کرده، فقط رؤوس مطالبی راکه از ابتکارات اوست بیان می‌کنیم. ولی پیش از شروعِ به مقصود می‌گوییم: شیخ اشراق از آنان نیست که تنها به قاضی رفته باشند. زیرا می‌بینیم که وی پیش از اینکه به رد آراء مشاییان بپردازد، چند کتاب در بیان فلسفه مشاء نوشته که از مهم‌ترین کتب و مراجع حکمت مشائی است و معروف‌ترین آنها **مطارحات** و **تلویحات** است و شیخ در آنها عقاید ارسطو و مشاییان را با وضوح و صراحت کامل بیان کرده است.

سهروردی **حکمة‌الاشراق** را چنین شروع می‌کند:

«... ای برادران، چندین بار از من خواستید تاکتابی بنویسم و در آن عقاید خویش را در باب حکمت اشراق برای شما آشکار کنم، باید بدانید که اگر خداونـد بـا دانشوران عهده نبسته بود که سخن بگویند، هرگز سخن نمی گفتم و با مشکلاتی که در این کار موجود است و خود آن را پیش بینی کرده ام شروع به بحث نمی کردم. شما از من می خواستید آنچه راکه دریافته ام و محصول مشاهدات و ذوقیات من است، بقلم بیاورم و بیان دارم که حقیقت تنها آن نیست که گذشتگان گفته اند، و دیگر هیچ سخنی نمی توان گفت، بلکه سخنان تازهٔ دیگر نیز هست که می توان گفت. از این روی اگر از من سخنی تازه و مطلبی نو شنیدید تعجب مکنید چه آنچه را که در این کتاب بیان می کنم: بطور کلی با آنچه دربارهٔ حکمت ارسطو و مشائیان نوشته ام فرق دارد، تمام این مطالب محصول و زاییده فکر و عقل نیست، بلکه ریاضت ها و ذوقیات من، در پرورش یافتن و پیدا شدن آنها مدخلیتِ تآم دارد، همه از روی برهان نیست بل نتیجه کشف و عِیان است و بدین جهت به تشکیک هیچ مشکک باطل نمی شود و آنکس که اهل حقیقت است و در راه شهود[1] حق سالک

---

۱. الشهود = هو رویة الحق بالحق، شهود عبادت دیدنِ خدا به خداست [نه به وسائط]. جرجانی

است، باطناً با طریقهٔ من که طریقه امام حکیمان، یعنی افلاطون نیز هست، موافق و همگام است...

اگر رموزی در گفتار من هست آن را بر مشکل نویسی من حمل مکنید و بدانید که حکیمان پیشین نیز از ترس تودهٔ نادان، سخنان خویش را به رمز و اشاره بیان می‌کردند وآنکه اهل بشارت است خود اشارت داند. ما در بیان فلسفه خود از ظلمت و نور استفاده کرده ایم و این نباید حمل شود بدانکه ما از مانی و دوگرایان و زرتشتیان [1] پیروی می‌کنیم، زیرا سرانجام گفتار آن جماعت بـه کـفر و ثـنویت می انجامد.» [2]

بعد از آنکه سهروردی در فلسفه این است که در **حکمة‌الاشراق** چند محاکمه ترتیب داده که در یک طرف آن اشراقیان و در جانب دیگر مشائیان قرار دارند.

۱. یکی از این محاکمات مسأله معروف **اصالت وجود یا ماهیّت** است.

مشائیان و از جملهٔ آنان ابن سینا معتقد به **اصالت وجود** هستند. ولی سهروردی اصالت را مخصوص ماهیت می شمارد. اصالت وجودی می گوید: که هستی تحقق خارجی دارد و امری صرفاً عقلی از هستی انتزاع می گردد، چنانکه در موقع آمدن باران بر روی آب حبابهایی ایجاد می کند و این حُباب یک جدایی موقت از آب کلی یعنی دریاست. نتیجه می گیریم که حقیقت همان «وجود کلی» یعنی آب دریاست و مختصری از آن وقتی که از آن جدا می شود، در عالم خارجِ نامی جداگانه می گیرد، در حالی که منشأ آن از آن آب کلی است، پس: ماهیت حد وجود است اما حقیقت آن نیست [3].

شیخ اشراق ماهیت را اصیل دانسته و وجود را انتزاعی و اعتباری می‌داند و می‌گوید: وجود به انسان و اسب و آب و دیگر چیزها به یک معنی حمل و اطلاق می‌گردد و آن «بودن آنهاست در خارج»، سپس بر مدعای خویش یک دلیل متین و

(تعریفات، ۱۱۴).

۱. ظاهراً در اینکه شیخ از عقیده مانی پیروی کرده بویژه در مبحث نور و ظلمت هیچ شکل نمی توان کرد، و این تحاشی خود بهترین دلیل بر صحت این مدعی است؛ زیرا از ترس نادانان تقیه کرده است!

۲. **حکمة الاشراق**، ۱/۲-۱۹۱، چاپ هانری کربن، تهران ۱۳۳۱هـ. ش.

۳. شیرازی، صدرا، اسفار و سبزواری، هادی، **شرح منظومه**، در همین کتابِ حاضر

استوار اقامه می‌کند:

اگر وجود در خارج باشد یا عرض خواهد بود مانند سپیدی و سیاهی و تلخی و شیرینی، و یا اینکه جوهر خواهد بود مانند میز و غیره. و در هر یک از این دو محالی پیش می‌آید، چه اگر عرض باشد، باید معروض یعنی (جوهرِ) آن از پیش موجود باشد تا عرض بر او اضافه شود مثلا سفیدی که یافت می‌شود نخست باید چیزی بوجود بیاید تا سفیدی بر آن عارض شود و این اشتباه است، چه ماگفتیم که وجود اسبق بر همه اشیاء است و در برهان بالا ثابت شد که عرض چیزی اضافی می‌باشد و جوهر سابق بر آن است. پس وجود عرض نیست. همچنین اگر وجود جوهر باشد اعم اشیاء نخواهد بود، یعنی شامل اعراض نخواهد گشت، در صورتیکه، عرض و وجود آن را محقق می‌دانیم و به هستی آن به تجربِه اقرار داریم پس: «وجود نه جوهر است و نه عرض» و چون موجودات عالم خارج منحصر به این دو هستند پس وجود در خارج نیست و مفهومی عقلی است و این برخلاف قول «اصالت وجودیان» است، از این رو، عقیده ما صحیح‌تر می‌نماید که اصالت را در ماهیت قایل شدیم.

۲. دومین محاکمه سهروردی دربارهٔ مسأله ابصار یا دیدن است. عقیده سهروردی در این باره نیز با روش مشاییان و دیگر فیلسوفان مخالف است. زیرا مشائیان به «انطباع» اعتقاد دارند، یعنی می‌گویند صورتهای اشیاء در چشم انسان منعکس می‌شود و از چشم به محلی موسوم به مجمع‌النورین می‌رسد و از آنجا نیز به حس مشترک انتقال می‌یابد و بدینوسیله در نفس انسان، صورت چیزی محسوس واقع می‌شود. سهروردی عقیده مذکور را مردود می‌داند و استدلال می‌کند که: انعکاس صورتهای بسیار بزرگ مانند صورت آسمان و دریا وکوه در جلیدیه چشم‌که بسیار کوچکتر از آن صورتهای نقش گرفته هست، عقلا روا نمی‌باشد. برخی از مشائیان این اشکال سهروردی را بدین طریق حل می‌کنند که صورت موجود در چشم عیناً صورت کوه یا دریا نیست و میان این صورت و صورت خارجی نسبتی همواره موجود است، بدین معنی که انسان از صورتی که در چشم او منطبع شده است به کوچک و بزرگ بودن چیزها استدلال می‌کند که دارای چه عظمتی هستند، این فکر را نیز سهروردی ابطال می‌کند و می‌گوید: شخص درموقع دیدن، استدلال نمی‌کند زیرا رؤیت با مشاهده حاصل می‌شود، نه پس از مدتی درنگ و استدلال.»[۱]

---

۱. سهروردی، حکمة‌الاشراق، ۱۰۲-۹۹۰، چاپ هانری کربن؛ و رساله آقای داناسرشت، ۶،

از این محاکمات که در نوبه خود جملگی آنها اهمیت دارد، می‌رسیم به جان کلام سهروردی که اهمیت او به نظر اینجانب از آن لحاظ است و در تاریخ فلسفه نیز از آن نظر معروف است. پیش از این گفتیم که شیخ اشراق از تقلید گریزان بوده است و به تکرار سخنان ارسطو کفایت نمی‌کرده است.

می‌دانیم که پایه فلسفه مشائیان بر مفاهیم سه‌گانه «واجب» و «ممکن» و «ممتنع» مبتنی است.

سهروردی از آغاز کار در این‌باره با ارسطو که قافله سالار کاروان مشائیان است مخالفت می‌کند و می‌گوید: شیء یا نور است یا ظلمت و نور بر دو نوع است: نور قائم به ذات، نور قائم به غیر.

ظلمت هم بر دو نوع است: ظلمت قائم به ذات، و ظلمت قائم به غیر.

در نتیجه موجودات، مادی یا معنوی منحصر در چهار قسم می‌شود نه سه قسم. سهروردی در مورد بیان این مفاهیم نیز اصطلاحات جدیدی وضع می‌کند و بکار می‌برد، بدین طریق که نور قائم به ذات را **نور جوهری** یا **نور مجرد** نام می‌گذارد و نور قائم به غیر را **نور عرضی** می‌نامد. ظلمت قائم به خود را **غسق** می‌گوید که جمع آنرا «غواسق» می‌داند، و ظلمت پاینده به غیر را که در منطق نیز از آن نام می‌برد، به **هیأت** تعبیر می‌کند.

دلیل سهروردی بر این تقسیم آنست که شیء از دو حال بیرون نیست یا ذات و گوهر خویش را ادراک می‌کند و یا اینکه از هستی خود غافل است. اگر شیء گوهر خود را در می‌یابد و قائم به ذات خویش هم هست، سهروردی آن را **نور مجرد** می‌گوید که عبارت از ذات باری تعالی و عقول عشره است، و اگر شیء آگاه از ذات خود باشد ولی برای وجود یافتن نیازمند به وجود دیگری باشد، آنرا **نور عرضی** می‌گوید مانند: انوار موجود در ستارگان و آتش و انسان و...

و اگر به عکس شیء از ذات خود آگاه نباشد ولی در هستی خارجی قائم به خویشتن باشد، آنرا **غسق** می‌گوید مانند تمام اجسام اعم از جسم طبیعی و جسم تعلیمی[1] و اگر شیء غافل از خود باشد و نیز قائم به غیر، آنرا **هیأت** نام می‌گذارد

چاپ دوم.

۱. سهروردی، حکمة‌الاشراق، ۱۰۸، چاپ هانری کربن. مقصود از جسم تعلیمی، اشکالِ ریاضی - چون مرّبع، مستطیل و غیره است.

مانند سفیدی و سیاهی و ترشی و گسی و...

سهروردی **نور مجرد** را **نور الانوار** یا **النور الاسبهبدیه** نیز نامیده که در زبان شرع موافق با خداست.

ملاصدرا که به سال ۱۰۵۰ هـ. ق. در بصره درگذشته، سهروردی را از حکیمان پهلوی شمرده است. و **فهلویون** دسته‌یی از حکیمان قدیم ایران بوده‌اند که وجود را اصل در تحقق می‌دانسته‌اند، منتهی برای آن مراحل و مراتب قائل بوده‌اند، چنانکه ملاهادی سبزواری در منظومه حکمت اشاره به عقیده آنان کرده و گوید:

الفهلویون الوجود عندهم — حقیقة ذات تشکک تعم
مراتبا غنی و فقرا تختلف — کالنور حیثما تقوی و ضعف[1]

یعنی: وجود، نزد فهلویون حقیقتی است دارای تشکیکات که مانند نور درجات ضعف و قوت دارد.

و این عقیده صدرا اشتباه است! زیرا واضح است که نخستین اختلاف شیخ اشراق با مشائیان در این بود که آنها اصالت را منسوب به وجود می‌دانستند و شیخ به ماهیت، و این غیر ممکن است که کسی در یک جا به اصالت ماهیت بگوید و در جای دیگر دم از اصالت وجود بزند ولی صدرا می‌گوید:

«آنجاکه شیخ اشراق وجود را اعتباری دانست، خواست با مشائیان مُزاح کند چه عقیده سهروردی به اصالت وجود بوده[2]». و این اشتباه که آگاهانه نیز بوده در موارد مختلف از صدرا سرزده، زیرا صدرا تا حدودی کار فارابی راکرده که می‌خواست آراء افلاطون را با ارسطو توافق دهد.

غیر از مواردی که ذکر کردیم سهروردی در مسائل مهم دیگر نیز با مشائیان مخالف بوده که از جمله آنها **یکی بودن قوه واهمه و متخیله** است که مشائیان آن را دو قوه متغایر می‌پندارند. دیگر از موارد خلاف سهروردی با مشائیان اینست که مشائیان جسم را مرکب از دو جوهر می‌دانند که نام آن دو «هیولی» و «صورت» است، در صورتی که سهروردی می‌گوید، «صورت جسمیه» عرض است و جسم خود بسیط است و به قول یکی از محققان «این دانشمند در قول بر بساطت جسم بر دکارت سبقت دارد». یکی دیگر از اختلافات سهروردی با مشائیان در اینست که

---

۱. سبزواری، هادی، منظومه حکمت، ۱۷، چاپ ناصری.
۲. داناسرشت، رساله، ۱۳.

آنها به ۹ مقوله عرض معتقدند که مرحوم سبزواری آنها را در این بیت جمع کرده:

کم، و کیف، وضع، این، له، متی فعل، مضاف و انفعال ثبتا[1]

در صورتی‌که شیخ اشراق اعراض را منحصر در چهار مقوله دانسته و استدلال می‌کند که هفت مقوله: اضافه، متی، وضع، این، ان یفعل [فعل]، ان ینفعل [انفعال]، وجِدَه [ملک] که در تعریف هر یک از آنها **نسبت** ذکر و قید شده، در حقیقت یک مقوله هستند، و **کیف** یک مقوله، **کم** نیز یک مقوله؛ و **حرکت** مقوله چهارم است که صاحب **بصائر** یعنی **ابن سهلان ساوی** حرکت را هم از این مقولات اربعه حذف کرده و کلیه مقولات را منحصر در سه مقوله «نسبت، کیف و کم» دانسته است. صدرالدین شیرازی حرکت را نحوی از وجود دانسته و گفته است که وجود تحت هیچیک از مقولات جوهری و عرضی در نمی‌آید، چنانکه شارح و شاگرد بزرگ مکتب صدرا، ملاهادی سبزواری گوید:

لیس الوجود جوهراً ولا عرض عند اعتبار ذاته بل بالعرض[2]

یعنی: وجود به اعتبار ذات خود نه جوهر است و نه عرض.

***

دیگر از افکار خاصه شیخ اشراق اعتقاد اوست به دوره‌های فلکی.

این عقیده که از آن به «ادوار» و «اکوار» نیز تعبیر کرده‌اند، معنیش اینست که پس از پایان هر دوره اوضاع جهان به حال سابق خود برمی‌گردد. و این فکر در مشرق و مغرب پیروانی داشته و دارد. باباطاهر عریان (وفات، ۴۱۰ هـ. ق.) در این بیت اشاره به ادوار کرده می‌گوید:

بهر الفی الف قدی برآید من آن ألفم که در ألف آمدستم[3]

در سده هیژدهم که عقیده به ثبات و بقای **کارمایه** یا انرژی[4] در اروپا قوت گرفت عده‌یی از فیلسوفان دراعتقاد به ادوار راسخ‌تر شدند ولی بعداً که عقیده به **فیضان ماده و نور** به میان آمد این عقیده از اعتبار افتاد. نیچه فیلسوف زورگوی آلمانی نیزکه

۱. سبزواری، **منظومه منطق**، ۹۶، چاپ ناصری.

۲. **منظومه حکمت**، ۳۶، چاپ ناصری.

۳. مرحوم رشید یاسمی در تفسیر این بیت معتقد بود، که باباطاهر اشاره به ادوار می‌کند ولی برخی از محققان این عقیده را رد کرده‌اند.

4. Energy.

در سال ۱۸۴۴ زاده و در بیستم فوریه ۱۹۰۰ میلادی درگذشته، به عقیده ادوار سخت اعتقاد داشته است.[۱] - در هر صورت سهروردی نیز به ادوار قایل است در صورتیکه قبل از او ابن‌سینا این عقیده را خطا پنداشته و در **شفا** از معتقدان این فکر انتقاد کرده است.[۲]

این فکر با وجود اعتقاد برخی از فیلسوفان بزرگ بدان، دلایل محکمی ندارد زیرا اگر چنین باشد جهان و زندگانی آن بی‌فلسفه می‌شود و اصلاً چه لطفی دارد که احوال و اوضاعی که مدتی مدید در جهان جریان داشته، همواره از سرگرفته شود و همانا احوال جهان، برای تکامل است، و کمالی که به سوی آن می‌رود یا متناهی است یا نامتناهی، و مقصد بر ما معلوم نیست.

منابع آراء سهروردی، شکی نیست که سهروردی تمایل زیاد به آیین زرتشتی داشته و حقایق آن مذهب در بارور شدن آراء او تأثیر تام داشته است. این تمایل در بعضی از دانشمندان دیگر از جمله عبدالله بن المقفع و رازی نیز بوده زیرا بیرونی در چند کتاب از آثار خویش به مانوی بودن زکریای رازی اشارت آشکار دارد ولی باید دانست که فیلسوفان و دانشمندان و بزرگان عالم به هر دینی باشند اهمیتشان از لحاظ خدمتی است که به بشریت می‌کنند و این فکر صحیح نیست که متفکر و یا فیلسوفی را به جرم مسلمان نبودن او تحقیر کنیم و آراء او را مردود بدانیم. اعتقاد به نور و ظلمت در آرای سهروردی بسیار نزدیک به دو نیروی «سپنتامینو» و «انگره‌مینو» در دین زرتشتی است و این امر البته دلیل ثنویت نیست، چه اگر واقعاً دین زرتشت را فهمیده باشیم، زرتشت مظاهر نیک و بد عالم را منسوب به این دو قوه می‌کند و در دین او «اهورمزدا» خدای واحد است - به قول پروفسور **جکسن**[۳] اگر معتقد باشیم که: دین زرتشت ثنوی است، اسلام هم ثنوی است، در حالیکه نه دین زرتشت ثنوی است و نه دین اسلام، زیرا با اینکه ظاهرا هر یک از این دو دین به دو نیروی رحمانی و شیطانی معتقد هستند ولی این دو دین، آن قوی را مخلوق یک نیروی فوق‌العاده

---

۱. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ۲۲۷/۳؛ کاپلستن، نیچه: فیلسوف فرهنگ، ترجمهٔ بهبهانی - حلبی.
۲. ابن‌سینا، فنون سماع طبیعی، از کتاب شفاء، ترجمه مرحوم محمدعلی فروغی، ۷۷۶.
3. Jackson, The Life of Zoroaster, pp. 73-74, London, 1932.

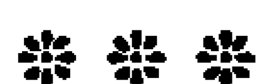
می‌شمارند که در اسلام «الله» و در دین زرتشت و در آیین مزدیسنا «اهورامزدا» گفته می‌شود[۱]. و این بنده هیچ شک ندارم که اساس عقیده سهروردی به **نور و ظلمت** یکسره برگرفته از آیین زرتشت و مانی است اگر چه از ترس «نعل وارونه زده»، و از این عقیده تحاشی کرده است. و این نظر را قول کُربن نیز تایید می کند که می گوید «اندیشهٔ عمده یی که در آثارِ سهروردی حاکم است بازگردانیدن و زنده ساختن فلسفه و حکمتِ ایرانیانِ باستان است.»[۲]

اشراق یعنی چه؟

در این باب نیز آیا عقاید سهروردی منسوب به مشرق زمین است و شیخ فلسفه خود را منسوب به مشرق زمین و مقتبس از آنها می‌داند یا نه؟ عقیده‌ها مختلف است. ولی ظاهراً **اشراق** یک معنی بیشتر ندارد و آن **روشن شدن** است و اینکه **اشراق را به سوی مشرق رفتن** معنی کرده‌اند، صحیح نیست و در زبان تازی وقتی خواهند این معنی را برسانند ازکلمه **تشریق** استفاده می‌کنند، چنانکه متبنی گوید:

و شرق حتی لیس للشرق مشرق   و غرب حتی لیس للغرب مغرب

و این معنی که از اشراق در لغت و اصطلاح معمول شده با خواست شیخ اشراق موافق و به حقیقت نزدیک‌تر است چه همانطورکه در پیش گفتیم: سهروردی آرای خود را منسوب به روشن شدن باطن و کشف و ذوق درونی می‌داند. و ما در این بخش بیش‌تر از این در این‌باره سخن نمی‌گوییم که سخن دراز می‌شود.[۳]



حال اگر بپرسید: که آیا افکار سهروردی مطابق و موافق حقیقت است یا نه؟ در این باره جواب روشنی نمی‌توانیم بدهیم، همین اندازه بیان می‌کنیم که در آراء و عقاید او اگر با روش استدلال که مخالف میل اوست پیش برویم، تناقضات و حتی

---

۱. پیرنیا، حسن، **ایران قدیم**، ۲۱۳، چاپ اول. با وجود این تأویل، حاجی سبزواری (**منظومه حکمت**، ۱۵۰) کسانی راکه معتقد به یزدان و اهرمن باشند به ضلالت نسبت می‌دهد:

والشر اعدام فکر قد ضل من   یقول بالیزدان ثم الاهرمن.

۲. دائرةالمعارف فلسفه، ۴۸۶/۷، مقالهٔ «سهروردی، شهاب الدّین یحییٰ» (انگلیسی، به اهتمام پاؤل ادواردز، لندن، ۱۹۷۲، به خامهٔ هانری کربن).

۳. درباره «حکمتِ اشراق» بحثی نسبةً مُفصَّل در مقدمهٔ این کتاب آمده، بدانجا بنگرند.

مغالطات زیادی موجود است، چه وی استدلال را در حکمت اشراق نفی کرده است، و این بیت میرفندرسکی زبان حال او را بهتر می‌رساند که.

این سخن را درنیابد هیچ فهمِ ظاهری　　گر ابونصرستی وگر بوعلی سیناستی!

باید گفت که «افکار سهروردی خواب خوش جوانی است»[1]

وعده‌یی از دانشمندان از جمله هانری کربن گفته‌اند که «اگر شیخ اشراق کمی ریاضیات خوانده بود این همه تناقض در افکارش نمی‌بود.»

شهرزوری در تاریخ الحکماء سهروردی را بزرگترین فیلسوف اشراقی شمرده و نسبت به ابن‌سینا کم احترامی کرده و این امر از آنجا ناشی است که خود شهرزوری بطوریکه خود می‌گوید، مسلک اشراقی داشته و از این‌روی، تعصب ورزیده است. مرحوم **ضیاءالدین دری** مترجم آن کتاب که متمایل به شیخ‌الرئیس و مکتب مشائیان است. سخن شهرزوری را جواب گفته و سهروردی را جزو تردستان و مشعبدان شمرده، چنانکه درباره او می‌گوید: «**دلیلش شهادت دادن اهل میانه و ریش سپیدان شهر دربند است نه دلیل و برهان عاقل‌پسند!**»

شهرزوری چند داستان در عظمت مقام سهروردی آورده که از آن جمله گوید: «به شهاب‌الدین گفتند: تو داناتری یا ابوعلی‌سینا؟ گفت: در حکمت بحثی با او برابرم ولیکن در حکمت ذوقی از او افضلم، زیرا که بوعلی از ظاهر پی به باطن نبرده و به حقایق ملکوت اعلی نرسیده است.»

من گمان نمی‌کنم که این سخن از خود سهروردی باشد، و راست گفته‌اند:

«ای بسا سخنان که از بزرگی نباشد ولیکن آن سخن بر او ببندند»[2]

زیرا آنکس که نمط نهم اشارات شیخ را خوانده باشد، خواهد دانست که شیخ تا چه حد به سخنان و احوال اهل ذوق و اشراق آگاه بوده و درآنها تدرب داشته است.[3]

مقام سهروردی در ادب

سهروردی گذشته از مقام بزرگ فلسفی و اشراقی، در شعر و سخنوری نیز مقامی ارجمند داشته است، و به قول یکی از پژوهشگران «شعر بسیار سروده است، ولی با

---

۱. داناسرشت، اکبر، خلاصه حکمة‌الاشراق و اسفار، ۱۹، چاپ اول.
۲. موبد، دبستان المذاهب، ۱۶۰، چاپ بمبئی، ۱۲۶۲ هـ. ق.
۳. ابن سینا، اشارات، ۱۴۸-۱۵۱، چاپ دانشگاه تهران.

نام‌ترین و بهترین آنها قصیده حائیه اوست» در این قصیده و نیز در قصیده دیگری که پس از این از هر یک چند بیت نقل خواهیم کرد، سهروردی اصول عقاید عرفانی و ذوقیات اشراقی خود را بیان می‌کند. اینک ابیاتی چند از هر دو قصیده:

أبـداً تـحن الیکـم الارواح — و وصـالکم ریحـانها و الراح
و قـلوب أهـل و دادکـم تشتـاقکم — والی لذیـذ لقـاءکم ترتـاح
و ارحمتـا للعـاشقین تکـلفوا... — سـتر المـحبة و الهـوی فضـاح!
بـالسر ان بـاحوا تبـاح دمـاء هـم — و کـذا دمـاء البـائحین تبـاح
و اذا هـم کـتموا تـحدث عـنهم — عـند الوشـاة المـدمع السـاح...
لا یـطربون لغـیر ذکـر حـبیبهم — أبـداً، فکـل زمـانهم أفـراح...
فـتشبهوا ان لم تکـونوا مـثلهم — ان التشـبه بـالکرام فـلاح
قـم یـا نـدیم الی المـدام وهـاتها — فبحـانها قـد دارت الا قـداح[۱]

❊ ❊ ❊

اقـول لجـارتی والدمـع جـاری — ولی عـزم الرحـیل عـن الدیـار
ذریـنی أن أسـیر ولا تـنوحی — فـان الشـهب اشرفهـا السـواری
وانـی فـی الظـلام رأیت ضـوء — کأن اللـیل بـدل بـالنهار
الی کـم أجـعل الحیـات صـحبی — الی کـم أجـعل التـنین جـاری؛
و أرضـی بـالاقامة فـی فـلاة — و فـی ظـلم العنـاصر أیـن داری؟
و یـبدو لی مـن الزوراء بـرق — یـذکرنی بهـا قـرب المـزار
اذا أبـصرت ذاک النـور أفـنی — فمـا ادری یـمینی مـن یسـاری[۲]

مؤلفات سهروردی

سهروردی به تازی و پارسی کتابهای گوناگون و بزرگ نوشته است. بحث درباره همه نوشته‌های او از حوصله این کتاب بیرون است. اینجا مهم‌ترین نوشته‌های او را یاد می‌کنیم:

۱. **حکمة الاشراق**، که با نام‌ترین و بهترین کتاب در شرح و بیان فلسفه ذوقی و اشراقی است، که اخیراً به کوشش گروهی از دانشمندان به سرپرستی

---

۱. حموی، یاقوت، معجم الادباء، ۲۰/۲۰-۳۱۹، چاپ دارالمأمون.
۲. همانجا، ۳۲۲/۲۰؛ کشکول، چاپ کتابفروشی ادبیه.

پروفسورهانری کربن فرانسوی به روش خوب و دلپذیری چاپ شده است. این کتاب را چند تن از بزرگان شرح کرده‌اند که بی‌شکّ یکی از استوارترین آنها شرحی است که شهرزوری صاحب تراجم الحکماء (مؤلف به سالهای میانه ۵۸۶و ۶۱۱هـ. ق .) بر آن کتاب نوشته است؛ و دیگری شرح عَلامه قطب الدین شیرازی (وفات، ۷۱۰ هـ. ق.)

۲. **التلویحات**، در حکمت مشائی.

۳. **المطارحات**، در حکمت مشائی.

۴. **التنقیحات**، در اصولِ فقه.

۵. **الغربة الغربیة**، در حکمت.

۶. **هیاکل النور**، در حکمت

۷. **المعارج**.

۸. **الالواح العمادیة**.

۹. **اللمحة**.

۱۰. **المقامات**.

۱۱. **الرمزالمومی**.

از نوشته‌های پارسی او **پر جبرئیل**، **پرتونامه**، **یزدان شناخت**، **و عقل سرخ** را می‌توان نام برد. بیشتر این رساله‌های فارسی نیز اخیراً چاپ شده است.

فصل یازدهم

فخرِرازی

(۶۰۶-۵۴۴ هـ. ق.)

از هر طرف که رفتم جز حیرتم نیفزود
زینهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت.
حافظ

امام ابوعبدالله محمدبن عمربن حسین‌بن حسین تیمی بکری طبرستانی رازی، ملقب به فخرالدین و معروب به **ابن خطیب** و **خطیب ری** یکی از حکیمان نامبردار و از جمله متکلمان و ناطقان زبردست مسلمانِ ایران است[۱].

ابن القفطی در **اخبار الحکماء** یک جاکنیه او را **ابوالفضل** و یک جا به نقل از قول متاخران **ابولمعالی** نوشته است، ولیکن واضح است که درست نیست. زیرا اغلب مورخان و اصحاب رجال، از جمله ابن خلکان (درگذشته ۶۸۱ هـ. ق.) -که اعتماد ما به او بیشتر است -کنیه او را، چنانکه در بالاگذشت، ابوعبدالله ذکر کرده‌اند.

تولد امام روز ۲۵ رمضان سال ۵۴۴ در ری بود، و وفاتش در سال ۶۰۶ هجری، روز اول شوال، در هرات اتفاق افتاد.[۲]

امام ابتدا نزد پدر مشغول تحصیل شد، پس از مرگ وی پیش **مجدالدین گیلانی** تلمد کرد و آنگاه که مجدالدین گیلانی جهت تدریس به مراغه دعوت شد فخرالدین نیز در مصاحبت او بود، و زمانی دراز علم کلام و حکمت را پیش وی می‌خواند و می‌گویند: در این مدت کتاب **شامل** امام الحرمین جوینی (۴۱۹-۴۷۸ هـ. ق.) راکه در

---

۱. ابن خلکان، **وفیات‌الاعیان**، ۴۸/۲، چاپ تهران؛ سبکی، **طبقات‌الشافعیه**، ۸۱/۸.
۲. خوانساری، **روضات‌الجنات**، ۶۶۹؛ ابن‌خلکان، **وفیات‌الاعیان**، ۴۸/۲، چاپ تهران.

علم کلام پرداخته، حفظ می‌کرد.[۱]

چون فخرالدین قامت برکشید و ببالید، رهسپار خراسان شد و در آنجا بود که به آثار ابوعلی بن سینا (درگذشته ۴۲۸ هـ. ق.) واقف شد و به مطالعه آنها مشغول گشت.

فخرالدین پس از تحصیل به ماوراءالنهر مسافرت کرد و نزد غیاث‌الدین و برادرش شهاب‌الدین که از پادشاهان غوری بودند، تقرب حاصل کرد، لیکن این تقرب و منزلت دیری نپایید. زیرا امام به واسطه اعتراضات و انتقاداتی که در مسأله تجسیم و تشبیه بر کرامیه می‌کرد، کرامیان درصدد قتل وی برآمدند و حتی زهر در طعامش کردند.

کرّامیه، که پیروان ابوعبدالله محمدبن کرام (درگذشته ۲۵۵ هـ. ق.) از اهل سیستان هستند، به دوازده فرقه منقسم‌اند که مهمترین آنها شش فرقه‌اند:

۱. عابدیه؛ ۲. تونیه؛ ۳. زرینیه؛ ۴. اسحاقیه؛ ۵. واحدیه؛ ۶. هیصمیه، و هرکدام از این شش طایفه، رأیی مخصوص دارند.

محمدبن کرام در روزگار محمدبن طاهر به نیشابور رفت، و به جهت زهدی که داشت جماعتی زیاد پیرو او شدند. وی به سال ۲۵۵ وفات یافت[۲].

ابوعبدالله اعتقاد داشت که خدا بر عرش مستقر است و اسم جوهر بر او قابل اطلاق است و درکتاب عذاب القبر خودگوید که ذات وگوهر خدا واحد است و به قسمت بالای عرش مماس است. و همو حلول و تناسخ را جایز می‌دانست.

مقصود از بیان این مطلب این بود که چون پس از این در عقاید امام بحث خواهیم کرد، سابقه ذهنی خوانندگان بیشتر شود.

صاحب روضات نقل کرده که سلطان غیاث‌الدین در تکریم و بزرگداشت امام مبالغه می‌کرد و در هرات مدرسه‌یی برای او بنا کردو این امر بر کرامیه گران آمد. از این‌روی، دانشمندان کرامی به اتفاق از حنفی و شافعی، برای مناظره، در حضور امیر غیاث‌الدین حاضر آمدند و امام فخرالدین و نیز قاضی عبدالمجیدبن قدوه که بزرگترین و پارساترین و داناترین امام کرامیه بود، در مجلس حاضر شدند. امام آغاز سخن کرد قاضی کرامی بر او اعتراض نمود و سخن بدازا کشید و غیاث‌الدین برخاست، پس امام بر قاضی‌ابن قدوه زبان دراز کرده سخنان درشت گفت، و

---

۱. ابن‌القفطی، اخبارالحکماء، ۱۹۲، چاپ مصر.

۲. شهرستانی، الملل و النحل، ۷۳/۲، چاپ مصر، تصحیح محمد سیدکیلانی.

ضیاءالدین پسرعموی غیاث‌الدین از این امر خشمگین شد و فخرالدین را سرزنش کرد و او را در پیش غیاث‌الدین به **زندقه** و **تعلیم فلسفه** نسبت داد، ولی کاری به او نکرد تا اینکه فردای آن روز بر فراز منبر شد و سپاس خدا بگزارد و درود به روان مصطفی فرستاد و گفت:

«پروردگارا! ما بدانچه تو برای ما فرستاده‌ای، ایمان داریم و تابع پیامبر توایم و ما را با گواهان بنویس.»

پس از آن گفت: «ای مردم ما جز آنچه را که نزد ما از رسول خداست، براست نداریم، اما علم ارسطو و کفریات ابن‌سینا و فارابی را درست نمی‌دانیم.»

سپس گفت: «چرا دیروز کسی که از دین برگشته، شیخی از شیوخ اسلام را درشت گفت و به او توهین کرد؟»

آنگاه شروع به گریه کرد و کرامیان بگریستند و داوری خواستند و از هر سو مردم قیام کردند و آشوبی بزرگ بپاشد و خبر به سلطان غیاث‌الدین رسید. سلطان با وعده اخراج امام فخر، مردم را ساکت کرد و امام را گفت که به **هرات** برگردد. امام چنین کرد و بعد به خراسان رفت و در نزد سلطان خوارزم محمدبن تکش مقام و منزلتی بزرگ یافت، تا بدانجا که معلمی فرزندش را عهده‌دار شد. و وقتی که این خوارزمشاه محمد به قصد جنگ با الناصر بالله (درگذشته ۶۲۲ هـ. ق.) خلیفه عباسی به سوی عراق حرکت می‌کرد، از جمله کسانی که فتوی دادند که عباسیان در به دست گرفتن خلافت محق نیستند، و خلافت حق سادات حسینی است، امام فخر رازی معروف است[۱].

تکش که از ۵۶۸ تا ۵۹۶ تا ۵۹۶ حکومت کرد پادشاهی عادل و نیکو رفتار و متدین بود و جمعی از شاعران و اهل ادب گرد او جمع بودند که گذشته از امام فخر، مشهورترین آنها **بهاءالدین محمد بن مؤید بغدادی** است که شاعر و منشی و رئیس دارالانشای سلطان بود. و مجموع منشات او بنام **«التوسل الی الترسل»** معروفست.

داوود طبیبی -که به اخبار مردم آگاه بوده- گوید: در اول که امام به هرات بود، فقیر و تنگدست بود و چیزی نداشت و من در یکی از مدارس مجهول و گمنام او را دیدم که مریض بود. از تنگدستی خویش به من شکایت کرد. من از بازرگانان نامدار چیزی از زکوة مالشان بگرفتم و به وی دادم تا به خراسان برود.

---

۱. همدانی، فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۷۰، تهران، ۱۳۳۸ هـ. ش.

اما بعضی گویند: چون فخررازی از خوارزم به خراسان متوجه شد. هزار استر گوهر نشان با او بود، آنچه از زر و سیم داشت، به شماره نمی‌آمد! و آنگاه که مقدمه حاشیه او به مرز خراسان رسید، ساقیه[1] آن در مرز خوارزم بود و این دارایی از امثال این مرد شگفت است[2].

چون فخر رازی معروف شد و کم‌کم کتابهای او به ظهور رسید، مردم به تعلیم و تعلم آن مشغول شدند و کتابهای گذشتگان را فراموش کردند، و این بدان سبب بود که امام در تألیف و تصنیف و شرح کتابهای متقدمان روشی تازه و مردم پسند داشت.

۲. مقام امام فخر

امام در تاریخ معارف اسلامی از جمله کسانی است که به آسان نوشتن و عذوبت بیان و تهذیب و پیراستن کتابهای مشکل و فنی مهارت خاصی داشته‌اند. نمونه کارهای امام در این راه، **لباب‌الاشارات** است که خلاصه پیراسته **التنبیهات و الاشارات** شیخ رئیس ابوعلی سیناست. والحق هنر کرده است، و از اینجاست که گفته‌اند:

فخر رازی علم را چی‌چی کند پیش طفلان ریزد و تی‌تی کند.

فخر رازی با اینکه در کار دیوانی بوده ولی در تمام مدت عمرش مشغول به تصنیف و تألیف و تدریس و موعظه بوده و این قول ازوست که می‌گفت: «من افسوس می خورم که هنگام صرف غذا، از اشتغال به علم و کسب معرفت باز می‌مانم!»[3]

گذشته از اینکه امام علاقه زیادی به کسب دانش داشته دارای ذهنی وقاد و فکری نقاد بوده و حتی در بعضی از علوم هم که تبحر و ورود کامل نداشته کتاب نوشته، از قبیل **سرالمکتوم** که در سحر و نیرنجات و بعضی خواص افلاک بحث می‌کند. همچنانکه امام در تألیف و تصنیف استاد بوده، در خطابه و وعظ نیز چیره

---

۱. حاشیه، شتران جوان - خدمتگاران؛ ساقیه، دنباله لشکر و فوج پسین از قشون [در اینجا: خدمتگاران و یا شتران] (غیاث‌اللغات).

۲. ابن‌القفطی، اخبارالحکماء، ۱۹۲، چاپ مصر.

۳. ابن ابی‌الاصیبعه، طبقات الاطباء، ۴۶۲، چاپ بیروت. وعین عبارت کتاب اینست «والله اتاسف من الفوات عن الاشتغال بالعلم فی وقت الاکل.»

دست بود؛ زیرا بدو زبان تازی و پارسی موعظه می‌کرده و در حال وعظ به وجد می‌آمده و گاه گریه می‌کرده است. و آنانکه به فن خطابه و آیین سخنوری واقفند می‌دانند که این امر یکی از عوامل مهم ترغیب و اقناع مردم است[۱].

در شهر هرات، ارباب مذاهب و مقالات به محضر درسش حاضر می‌شدند و اشکال‌ها و سؤالهای خود را از او می‌پرسیدند و او همه را به بهترین صورت ممکن جواب می‌گفت. به سبب وجود او و نفوذ مواعظ و سخنان وی جمع کثیری از کرامیان به مذهب تسنن برگشتند و امام در هرات به جایی رسید که او را **شیخ‌الاسلام** لقب دادند[۲].

چون امام در حکمت و کلام تبحر داشت و از ذوق شاعرانه هم بی‌نصیب نبود، آنگاه که استدلال می‌کرد، سخنش متین و استوار بود و زمانی که مقصودش ترغیب مردم بود به استادی و مهارت بی‌نظیری خلق را به انجام مقصود برمی‌انگیخت و بدین جهت بود که همه به مقام علمی او اعتراف داشتند، و او را به انواع می‌ستودند. از صفات مهم امام تکثیر و توفیر دلیل است بر اثبات یک مدعا، در دفتر هفتم **مثنوی** که منسوب به مولانا جلال‌الدین بلخی است چند بیتی آمده که مؤید این مطلب است:

کوه و دریا و درخت و برگ و شاخ — جمله مخلوقات این کاخ فراخ
شاهدی بر وحدت ذات خدا — دیدهٔ عقل ای برادر برگشا
فخر رازی رحمة‌الله علیه... — آن امین‌الله موثوق علیه
غیر این جمله براهین و دلیل — بر کمال ذات خلاق جلیل
از کمال عقل فرد کم علیل — کرده اخراج او هزار و یک دلیل.[۳]

بعضی از معاصرانش او را از ارسطو و ابن‌سینا و بطلمیوس برتر و فاضلتر شمرده‌اند، چنانکه محمدبن عنین شاعر معاصر وی گوید:

غلط امرء بأبی علی قاسه — هیهات قصر عن مداه أبوعلی
لوأن رسطالیس یسمع لفظة — من لفظه لعرته هزة أفکل

---

۱. ← آیین سخنوری، نگارش مرحوم محمدعلی فروغی، ۳۰-۲۵، چاپ زوار، ۱۳۴۴ هـ. ش.
۲. ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، ۴۸/۲، چاپ تهران.
۳. در اینکه این ابیات از مولوی نیست، نگارنده شکی ندارد. فقط برای اطلاع خوانندگان نقل شد.

ولحـــار بـــطلیموس لولاقـــاه مـــن — برهـــانه فـــی کـــل شکـــل مشکـــل
ولو انـــهم جـــمعوالدیـــه تـــیقنوا — ان الفـــضیلة لم تکـــن للاول[1]

یعنی آنکس که او را با ابوعلی سینا قیاس کرد اشتباه کرد چه ابن‌سینا از پی بردن به غایت علم وی عاجز ست. و اگر ارسطو یک لفظ از الفاظ وی را بشنود هر آینه لرزه بر اندامش بیفتد و اگر بطلمیوس او را ملاقات کند از براهین وی که در هر مشکلی می‌آورد، حیران می‌شود؛ و اگر جملگی آنان به پیش امام حاضر آیند، یقین کنند که در برابر وی معلم اول را فضلی نیست[2].

شک نیست که شاعر، اغراق بی‌اندازه کرده، ولی اهمیت و شهرت مقام و شان بزرگ او را در علم می‌رساند. و گفته‌اند: وی به اندازه‌یی به قدرت بیان و نیروی استدلال خود ممئن بوده که در برخی از بحث‌ها با گستاخی می‌گفت **محَّمدِ تازی چنان گفت و محمدِ رازی چنین گوید**[3]! با اینکه اکثر دانشمندان به عظمت فخر رازی و استادی او در فقه و اصول و کلام و حکمت اقرار کرده‌اند جماعتی هم این مراتب را در او انکار می‌کنند. منکران او نیز دو طبقه‌اند: یک طبقه اهل دینند که البته با هیچ حکمت دانی، چنانکه باید، موافق و سازگار نیستند. چه حرف حسابی این است که این دو گروه، هر کدام روش جداگانه‌یی دارند. این یکی به عقل و برهان متکی است و آن دیگر به نقل و نص و وِجدان پای‌بند. گروه دیگر که با امام سازگار نیستند عارفان و اشراقیان‌اند. مولانا جلال‌الدین، چنانکه در پیش نوشتیم، مقام علمی وی را به ویژه در شیوهٔ نگارش و بیان ستوده، اما روش فکری وی را نپسندیده و او را به گمراهی منسوب داشته است:

پـــای استدلالیـــان چـــوبین بـــود — پای چـوبین سخت بی‌تمکین بـود
صـد هـزاران زاهـل تـقلید و نشان — افگندشـــان نـــیم و هـــمی درگمـــان
انـــدر ایـــن ره گـر خـرده بـین بـدی — فـــخر رازی رازدار دیـــن شـــدی
بـــا چنین عـیب و نکـالش ایـعجب — فخر دین خواهد که گـویندش لقب[4]

---

۱. ابن عنین، دیوان، ۹۵، چاپ بیروت. ۱۹۷۱.

۲. ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، ۴۹/۲؛ ابن ابی‌اصیبعه، طبقات‌الاطبـاء، ۴۶۴ چـاپ بـیروت؛ سبکی، طبقات الشافعیة، ۸۵/۸. ناگفته نماند که سبکی دوبیت دیگر نیز در آغاز این شعر اضافه دارد.

۳. بهاء ولد، معارف، ۱۶۵، چاپ ایران.

۴. مولوی، مثنوی، ۸۸/۱، چاپ علاءالدوله. این انکار مولانا ظاهراً دلیل‌های سیاسی هم

صاحب **نزهة الارواح**، شهرزوری، که خود روش حکمای اشراقی را پسندیده و شیخ اشراق را بزرگترین حکمای اسلام می‌داند، درباره امام گوید:

«با آنکه فخرالدین در علم فلسفه و حکمت تصنیف و تألیف کرده و در مدت حیاتش مشغول به تدریس آن بوده باز نمی‌توان او را در شمار حکمای متألهین و فلاسفه راسخین محسوب داشت. زیرا که اعتراضات و تشکیکات واهیی که او بر سخنان فلاسفه و حکیمان پیشین کرده، ناشی از کجی ذهن و عدم فهم کلمات آنهاست. گرچه بیشتر این شبهات از ابوالبرکات یهودی است، ولکن امام با شاخ و برگ زیاد آن‌ها را به خود نسبت داده و جمعی را گمراه کرده و چون از فهم رموزات حکما عاجز بوده و از حقایق حکمت بویی به مشام جانش نرسیده، فقط اهتمامش به این بوده که سخنان مشائیان را تحریر و تقریر نماید و گاهی مختصر و زمانی مفصل، با شرح و بسط، بنویسد و به عبارات گوناگون و تفسیرهای مختلف درآورد و از ورقی به ورق دیگر و از چرکنویس به پاکنویس نقل کند، تا به آن مقصود خیالی و هَدَفِ واهی و جاه‌طلبی خود نایل گردد، و با این مایه‌گمان برده که از حکمای مبرز و فلاسفهٔ الهی است و حال آنکه نه چنین است که او خیال کرده. چه هر کس بخواهد قلبش به نور معرفت روشن گردد و به انوار الهی و حقایقِ نامتناهی نایل شود و از ظواهر موجودات پی به باطن آنها ببرد، باید از علایق دنیوی خود را بری نماید و به عبادات و مجاهدات طولانی بپردازد و هوای نفس را مطیع و منقاد خود سازد تا حقایق موجودات بر او مکشوف شود؛ زیرا در این هنگام است که مسایل علمی را به چشم بصیرت می‌نگرد و مشکلاتش حل می‌شود، و چون فخرالدین از این عوالم بی‌خبر بوده و از ظاهر پی به باطن نبرده بوده از آن‌روی بر خطا رفته و واقف به حقایق فلسفه نشده است...

«و یکی از اصحاب امام گوید: بر امام وارد شدم، او را به حالت حزن و اندوه دیدم. جهت آن را پرسیدم. گفت: من در پاره‌یی از مسایل به خطا رفتم و تاکنون می‌پنداشتم که راه صواب رفته‌ام، اکنون به خطای خود معترفم و از فساد رأی خویشتن پریشان و مضطرب»[1].

این بود رای بعضی از اهل حال و صاحب نظران اشراقی، حال ببینیم اصحاب

می‌داشته: فروزانفر، **زندگانی مولانا**، ۱۲-۱۰، چاپ زوار، ۱۳۵۴ هـ. ش.

۱. شهرزوری، **نزهةالارواح**، ۲/۷-۱۴۶، ترجمه مرحوم دری.

قیل و قال و متفکران مشایی درباره او چه گفته‌اند و به چندش گرفته‌اند.

می‌دانیم که فخرالدین کتاب **اشارات** ابن‌سینا را شرح کرده است. اما در این شرح نیز امام روش انتقاد شدید و خارج از حد معقول را از دست نداده است و انصاف این است که بیش‌تر آن انتقادات و اشکال‌ها وارد نیست. سپس محقق طوسی (وفات ۶۷۲ هـ) بر **اشارات** شرحی دیگر نوشته و داد سخن داده و بسیاری از اعتراضات امام فخر را جواب گفته و همچنانکه سیرت اوست، در نهایت مخالفت با امام، ادب را فرو نگذاشته و از او به **شارحِ فاضل** نام برده است، ما جهت تکمیل مقصود عین عبارات خواجه را از مقدمه شرح منطق اشارات ترجمه و نقل می‌کنیم:

«... از جمله کسانی که کتاب **اشارات** شیخ را شرح نوشته‌اند، **فاضل علامه فخرالدین ملک مناظرین محمدبن خطیب رازی** است.

او کوشیده که تا سرحد امکان، خفیات این کتاب را به روشن‌ترین تفسیری، آشکار کند و به نیکوترین تعبیری مبهمات آنرا توضیح دهد. جز اینکه.... با تمام اهتمام و جدیت خود، در رد بر صاحب کتاب راه مبالغه پیموده و در نقض قواعد وی از طریق اعتدال عدول کرده، بطوری که با همه آن مساعی جز بر قدح [= نکوهش] خویش نیفزوده است. از این‌روی یکی از ظریفان شرح وی را جرح [= زخم زدن] خوانده است؛ با این که شارحان را شرط است که نسبت به آن چه شرح آن را به عهده گرفته‌اند تا حد استطاعت و امکان خود بکوشند، و از آنچه تفسیر آن را عهده‌دار آمده‌اند بر وجهی که امکان دارد به دفاع بپردازند تا **شارح** باشند نه **ناقض و مفسر** باشند نه **معترض**، مگر به چیزی برخورند که محملی صحیح برای آن نتوانند یافت، که در این صورت باید با رعایت عدل و انصاف و دوری از جور و اعتساف [= ستمگاری] به طور تعریض یا بر وجه تصریح بر آن اشارت کنند و خواننده را آگاه سازند.»

سپس خواجه روش خود را در شرح اشارات بدین‌سان بیان کرده:

«از من خواست[1] که با کمی بضاعت و بی‌مایگی در این فن و صناعت، آنچه در نظرم مقرر است و به فهم آن دست یافته‌ام تقریر کنم، معانی و مقاصد کتاب را روشن سازم، و اموری را که بر مبانی و قواعد آن مبتنی است، و من آن را از استادان معاصر و

---

۱. خواجه از این خواهنده به تعبیر «بعض اجلة الخلان، من الاحبة الخلصان، و هوالمجلس الرفیع رئیس‌الدولة و شهاب الملة، قدوة الحکماء و الاطباء و سیدالاکابر والفضلاء» یاد می‌کند.

بزرگان پیشین آموخته و یا از شرح امام فخررازی و دیگر کتاب‌های مشهور استفاده و یا به نظر قاصر خودم استنباط کرده‌ام، بیاورم و به جواب از بعضی ایرادات فاضل شارح، که نسبت به مطالب کتاب وارد نیست، اشاره کنم و آنها را که وارد است با رعایت انصاف مورد اعتراف قرار دهم...»[1]

امام کلیات قانون تألیف بزرگ طبی ابوعلی‌سینا را هم شرح کرده و ایراداتی کرده و اعتراض‌هایی وارد آورده که باز چون دقیق و وارد نبوده علامه شیرازی (درگذشته ۷۱۰ هـ. ق.) آن اشکالات را رد کرده و در **شرح کلیات قانون** اغلاط امام را ظاهر ساخته است. بعضی از اشکالات فلسفی دیگر را که به نظر ملاصدرا هم ناروا و غیروارد بوده، صدرا در **شواهد الربوبیة** نقل کرده و گفته که امام غرض شیخ رئیس را نفهمیده است. ما برای آشکار شدن مطلب یکی از آن‌ها رانقل می‌کنیم:

شیخ در طبیعیات شفاء درباره **قوه وهم** می‌گوید: «گویی که قوه وهمیه عینا همان مفکره و متخلیه و متذکره است و این قوه نیز - ذاتاً - همان قوه حاکمه می‌باشد که در حرکات و افعالش متخلیه و متذکره نامیده می‌شود».[2] امام فخر در شرح این جمله گفته است: «این مطلب روشن می‌کند که رای شیخ در مورد این قوه‌ها مضطرب است»[3].

صدرا در جواب امام فخر گفته: آنچه شیخ در شفاء و قانون درباره این قوی گفته صحیح گفته است و آن کس که در سخن وی نظر کرده و گمان برده که، شیخ متردد است به خطا رفته و غرض وی را نفهمیده است[4]. سخن درباره شرح اشارات بود.

غیر از فخر رازی دیگران نیز از معاصران امام به این کتاب اشکال کرده‌اند و امام نیز از آنها با خبر بوده، ولیکن چون تنها اشکالات خویش را وارد می‌دانسته، لذا کسانی را که به اشارات شیخ انتقاد کرده‌اند، دعوت به تقوی و ترس از خدا کرده است!

---

۱. شهابی، محمود، مقدمه اشارات، ۱۰۰، چاپ تهران.

۲. ابن‌سینا، **طبیعیات شفاء**، ۱۹۸، چاپ تهران.

۳. شیرازی، ملاصدرا، **الشواهد الربوبیة**، ۱۹۵، چاپ دانشگاه مشهد «... وذلک یدل علی اضطرابه فی امر هذه القوی...»

۴. همانجا، ۱۹۶ «فقد اصاب الشیخ فیما قال فی الشفاء و القانون. وأخطأ من ظن من الناظرین فی کلامه أنه متردد فی امر القوی و لم یفهم غرضه!»

در این‌باره زکریا محمدبن محمود قزوینی (درگذشته ۶۸۲ هـ. ق.) درکتاب **آثار البلاد** داستانی آورده که ترجمه‌اش این است:

«حکایت شده که فخرالدین به بخارا وارد شد و در آنجا شنید که یکی از مردم بخارا اشکالاتی بر اشارات ابوعلی وارد آورده ولی چون از ورود وی به بخارا آگاه شده به یاران و شاگردان خویش سفارش کرده که آنها را به امام نشان ندهند.» لیکن امام یکی از شاگردان او را راضی می‌کند که آن نوشته‌ها را یک شب به او امانت بدهد و چون به رسم عاریه آنها را می‌گیرد در یکشب همه آنها را ضبط می‌کند و فردای آن شب به محضر درس آن مدرس می‌رود و می‌گوید: «شنیده‌ام که اشکالاتی برکتاب ابوعلی سینا وارد دانسته‌ای، آنگاه یک یک آن اشکال‌ها را برمی‌شمرد و کلام شیخ را توضیح می‌دهد و سپس می‌گوید: آیا از خدا نمی‌ترسی که نافهمیده و نادانسته بر آن بزرگوار اشکال می‌کنی و به خیال خویش تفسیر نادرست می‌نمایی؟»

آن شخص می‌گوید: «گمان می‌کنم تو فخر رازی باشی.»، امام می‌گوید «گمانت درست است.»[1] صاحب **آثارالبلاد** از امام فخر به بزرگی و عظمت یاد می‌کند. **همو** از **ابن عساکر** به نقل از **ابوهریره** می‌گوید، که پیامبر اکرم (ص) گفت:

خدای تعالی در هر قرنی کسی را برمی‌انگیزد تا **مجدد** آیین او باشد، آنگاه فخر رازی را مجدد آغاز سده ششم معرفی می‌کند، چه مجددان را بدین طریق نام می‌برد:

پس از پایان سده اول عمربن عبدالعزیز، در سده دوم محمدبن ادریس **شافعی**، در سده سیم ابن سریج، در سده چهارم ابوبکر باقلانی، در سده پنجم امام ابوحامد محمد غزالی، و در آغاز سده ششم فخرالدین محمدبن عمر رازی[2].

از جمله آن کسان که در تعریف و بزرگداشت فخر رازی قلم فرسایی کرده و او را **یگانه زمان و فرید دوران و بی‌همتا** گفته‌اند، **ابن‌خلکان** است که این عبارت نمونه‌یی از آنهاست:

«مناقب وی بالاتر از آن است که به شماره درآید و فضایلش نه چندان که محدود و محصورش توان کرد». صاحب **روضات** پس از نقل عبارات ابن‌خلکان گوید: «پنهان نماند که آنچه صاحب **وفیات** در مدح این مرد و ستایش آثار او آورده بیان

۱. قزوینی، زکریای، **آثارالبلاد**، ۲۱۷، چاپ بیروت.
۲. خوانساری، **روضات‌الجنات**، ۷۰۱، چاپ تهران.

کننده جهت اتحاد او در مذهب، با فخر رازی است زیرا اصلا تعصب او دربارهٔ کسانی که متمایل به مذهب وی بوده‌اند، بسیار است بل بنای کتاب او بر آن است که مذهب شافعی را رواج بخشد[۱]. اما آنطور که اهل تحقیق ونظر می‌گویند فخررازی اهل تحقیق نبوده بلکه مدار تالیفات او بر جمع و اجمال و تفصیل گفتار دیگران بوده و اکثر اشتهار او در بحث و الزام خصم، بنابراین بوده که شخصی بداخلاق و بدزبان بوده و غالب اوقات طرف مقابل راکه در اصطلاح **مانع یا مناقض** گویند، ناسزا گفته و اذیت می‌کرده و به سبب تقرب او نزد پادشاه کسی قادر به مباحثه و مجادله با او نبود، و حتی آن گاه که با سلطان مباحثه می‌کرد خشن بوده ولیکن سلطان به احترام این که شاگرد وی بوده، تحمل می‌کرده است.»

«و نیز با آن که فخرالدین در فروع تابع شافعی و در اصول تابع ابوالحسن علی‌بن اسمعیل (درگذشته ۳۳۰ هـ. ق.) بوده، حتی به این دومی هم ابقا نکرده و او را نیز به باد تهمت و انتقاد گرفته است و معروف چنین است که در مورد اشعری گفته:

اشعری مردی جاهل و مسکین بوده که همیشه در مذهب جاهلیت سرگردان مانده است[۲].

و اما اغلب انتقادهایی که وی به حکمت حکیمان پیشین کرده مأخوذ از نوشته‌های ابوالبرکات بغدادی (وفات ۵۴۷ هـ.ق.) است و آنچه خود تصنیف کرده اغلب در علومی است که در آنها جاهل بوده و یا بصیرت نداشته است[۳]».

این ابوالبرکات که صاحب **روضات** از او نام برده همان: **هبةالله بن ملکا ابوالبرکات یهودی بغدادی** است که در اواسط سده ششم زندگانی می‌کرده و در علوم یگانه زمان و در طب بسیار فاضل بوده است. در بغداد به کتب متقدمان و متأخران وقوف یافته و مطالعه کرده و آگاه شده و پس از فراغ از تحصیل و ممارست در خوانده‌های خود، کتابی پرداخته که آنرا **المعتبر** نامیده و در آن جز از قسم

---

۱. این انتقاد که خوانساری از ابن‌خلکان کرده، به خود او نیز وارد است، زیرا وی نیز اشخاصی را که سنی بودنشان مشهورست شیعی قلمداد کرده، و مانند نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین خودنیز شیعه تراس شده است؛ و یا از بدگویی به اهل سنّت عِنان زبان و خامهٔ خود را نگاه نداشته است.

۲. همانجا، ۷۰۱، چاپ تهران «ان الاشعری کان رجلا جاهلا مسکیناً متحیراً فی مذهب الجاهلیة».

۳. همانجا، ۷۰۱، چاپ تهران.

ریاضی، منطق و طبیعی و الهی را به شرح نوشته است. عبارات او در این کتاب فصیح و مقاصد وی در این راه صحیح است، چنان‌که یکی از مترجمان گفته:

«این کتاب بهترین کتابی است که در این روزگار در این موضوع نوشته‌اند.»[۱]

چون یکی از پادشاهان سلجوقی مریض شده او را به **مدینةالسلام** خواسته و با طبابت وی شفا یافته، لذا او را مورد لطف و نوازش قرار داده و اموال و مراکب و عطایای فراوانش بخشیده است. گویند: چون ابوالبرکات به عراق برگشته شاعری **ابن‌افلج** نام او را هجو کرده و گفته است:

لنا طبیب یهودی حماقته اذا تکلم تبدوفیه من فیه

یتیه و الکلب اعلی منه منزلة کانه بعد لم یخرج من التیه

یعنی: ما را پزشکی است یهودی که حماقت او - آنگاه که تکلم می‌کند - از دهان وی آشکار می‌گردد. سرگردان است و بی‌راهه می‌رود و سگ در مرتبه و منزلت از او برتر است، تو گویی هیچ وقت از صحرای سرگردانی و حیرت، بیرون نخواهد شد.

چون ابوالبرکات این شعر را شنیده، جز اسلام آوردن چاره‌یی ندیده، و ناچار اسلام آورده است! ولی سخن درست اینست که وی در جنگ میان المسترشد بالله خلیفه و سلطان **مسعود سلجوقی** به اسارت نیروهای مسعود درآمد و از بیم جان اسلام آورد. ابن‌القفطی یک مورد از طبابت‌های مهم او را نقل می‌کند که حاکی از دقت نظر و تبحر اوست. چون زمان مرگش فرا رسید وصیت کرد که بر سنگ مزارش بنویسند:

«هذا قبر او حدالزمان ابی البرکات ذی‌العبر صاحب‌المعتبر.»

یعنی: این قبر یگانه زمان ابوالبرکات، صاحب معتبر است که در آن عبرت‌هاست.[۲]

این که اغلب انتقادت امام فخر برگرفته از ابوالبرکات یهودی است قبلا شهرزوری هم بدان اشارت کرده بود ولی باید دانست که: اولا اکثر مؤلفان و نویسندگان که کتاب و نوشته‌یی برای آیندگان باقی گذارده‌اند مورد استفاده معاصران و آیندگان قرار گرفته، و هیچ عیب ندارد که کسی کتابی بخواند و از مطالب آن در کتاب خود بیاورد زیرا تار و پود هر کتابی از اقتباسات مولف از دیگران و اضافاتی که خود دریافته و بر

۱. **ابن‌القفطی، اخبار الحکماء،** ۲۴۵. «هو احسن کتاب صنف فی هذاالشأن فی هذا الزمان.»

۲. **همانجا،** ۶-۲۲۴، چاپ مصر.

آن کتاب می‌افزاید، تشکیل می‌یابد. و هیچ کس ادعا نمی‌تواند کرد که من کتابی نوشته‌ام که در آن از آثار تحقیق و نتایج فکری دیگران مایه نگذاشته‌ام. و آنگهی اگر کسی بگوید که تمام انتقادات وردهای فخر رازی عیناً از ابوالبرکات اقتباس شده، بی‌دلیل، باور نمی‌توان کرد و شهرزوری و صاحب روضات بر دعاویِ خود دلیلی مقنع نیاورده‌اند. خوب گفته فیلسوف بزرگوار و نویسنده شوخ طبعِ فرانسوی **ولتر**[1] (درگذشته ۱۷۷۸ م) که «کتاب‌ها از کتاب‌ها به وجود می‌آیند».

ثانیاً: بسیاری متن‌های فارسی و عربی داریم که مؤلفی از دیگری نقل کرده و یا عیناً درکتاب خویش آورده و صاحب‌نظران نیز به اصل آن پی برده‌اند، ولی احتمال **انتحال** نداده‌اند، با آنکه مؤلف ازکتابی که استفاده کرده نامی هم نبرده است، مانند بسیاری از عبارات **مقاصد الفلاسفه** امام غزالی (۵۰۵-۴۰۵هـ. ق.) که عینا یا با مختصر تغییر ازکتاب **دانش‌نامه** و **نجات** ابن‌سیناست و اگر بخواهیم در این موضوع بیشتر وارد شویم موجب اطالهٔ کلام می‌شود.

غرض این جانب دفاع از فخررازی و دیگران نیست چه آن بزرگان از دفاع ما بی‌نیازند، مقصود این است که بعضی اوقات تعصب چشم حقیقت‌بینِ افراد را مستور کرده، و از واقع‌بینی آنها مانع شده است.

از پیشینیان، فخررازی، به غزالی علاقه و توجه مخصوص داشته و درو به چشم بزرگی نگریسته و چنانکه صفدی در ذیل **وفیات** ابن‌خلکان در ترجمه غزالی نقل کرده، در حق غزالی گفته است که:

«کان الله جمع العلوم واطلع الغزالی علیها = گویا خدا همه دانشها را جمع کرده و غزالی را بر تمام آنها آگاه کرده است!»[2]

۳. مؤلفات امام فخر. - از امام فخر آثار بسیار ذکر کرده‌اند که ما مهم‌ترین آنها را در ذیل نقل می‌کنیم:

۱. تفسیر قرآن معروف به **تفسیر کبیر** که خود آن را «مفاتیح الغیب» نامیده است. امام تمام عجایب و شگفتی‌های علوم را تا روزگار خویش در آن گرد آورده است. در پایان گفتار، درباره این کتاب سخن خواهیم گفت.

---

1. Voltaire.

۲. به نقل از همایی، جلال، غزالی‌نامه، ۳۹۰، چاپ اول.

۲. تفسیر قرآن معروف به **تفسیر صغیر** که خود آن را **اسرارالتنزیل و انوارالتأویل** نامیده است.

۳. تفسیر سوره **فاتحه** که یک جلد جداگانه بوده، ولی **ابن‌القفطی گوید که**: در تفسیر سوره فاتحه، کتابی در ۱۲ جلد به خط ریز و کوچک خود نوشته است.

۴. **المطالب العالية** در علم کلام. ولی ابن‌القفطی گوید: **المطالب العالية** در حکمت است (تراجم، ۱۴۹). ولی ظاهراً قول ابن‌القفطی اشتباه است چه این کتاب در مطالب کلامی بحث می‌کند و ما بعداً یک مسأله از آن را در همین بخش از لحاظ خوانندگان گرامی خواهیم گذرانید.

۵. **نهایه العقول**؛ ۶. کتاب **الاربعین فی اصول الدین**؛ ۷. **المحصل**؛ ۸. **البیان و البرهان فی الرد علی اهل الزیغ والطغیان**؛ ۹. **المباحث العمادية**؛ ۱۰. **تحصیل الحق**؛ ۱۱. **تهذیب الدلائل**؛ ۱۲. **عیون المسائل**؛ ۱۳. **ارشاد النظار الی لطایف الاسرار**؛ ۱۴. **أجوبة المسایل البخارية**؛ ۱۵. **المعالم** در کلام؛ ۱۶. **المحصول** در اصول فقه؛ ۱۷. **لباب الاشارات** در فلسفه که خلاصه اشارات شیخ رئیس ابوعلی سینا است والحق امام در خلاصه کردن و پیراستن این کتاب هنر کرده است. این کتاب با اشارات شیخ در سال ۱۳۳۹ به کوشش شادروان محمود شهابی در تهران چاپ شده است.

۱۸. شرحی بر **مفصل** علامه جارالله زمخشری (وفات ۵۳۸ هـ. ق.).

۱۹. شرح **وجیز** غزالی، که آن را تمام نکرده و فقط فصل عبادات و نکاح را در سه جلد پرداخته است.

۲۰. شرح **سقط الزند** ابوالعلاء معری فیلسوف و شاعر بزرگ عرب (درگذشته ۴۴۹ هـ. ق.)

۲۱. در طب شرح **کلیات قانون**.

۲۲. **الجامع الکبیر الملکی**.

۲۳. **تعجیز الفلاسفه** به فارسی.

۲۴. **المباحث المشرقیه** در فلسفه.

۲۵. **الزبدة**.

۲۶. **جامع العلوم** معروف به «ستینی»، در تعریف و شرح ۶۰ علم از علوم.

غیر از کتاب‌های مزبور ابن‌القفطی **در تاریخ الحکماء**، ۳۰ تألیف دیگر از امام

فخر نام می‌برد که ما از نام بردن آنها تن می‌زنیم.

۲۷. شرح الاشارات.

۲۸. طریقة فی الخلاف.

۲۹. کتاب فی مناقب الشافعی.

۳۰. عیون الحکمة.

۳۱. شرح الاسماء الحسنی.[۱]

❊ ❊ ❊

۴. فخر رازی از نظرگاه ادب، فخرالدین غیر از مراتب علمی و فلسفی به سرودن شعر نیز می‌پرداخته، صاحب **روضات** یک رباعی و مرحوم هدایت در **ریاض‌العارفین** چهار رباعی از او نقل کرده‌اند، که در زیر می‌آوریم:

درویشی جوی و روی در شاه مکن — وز دامن فقر دست کوتاه مکن
اندر دهن مار شو و مال مجوی — در چاه بِزِیّ و طلب جاه مکن.

شگفت این جاست که با وجود این اعتقاد، فخرالدین شخصی متجمل و متمول بوده است. ابن‌القفطی رساله‌یی هم به نام «فی ذم‌الدنیا = در نکوهش دنیا» از امام یاد می‌کند که با مضمون این شعر بی‌تناسب نیست.

آن چهار رباعی که در ریاض‌العارفین آمده، بدین قرار است:

هر جا که ز مهرت اثری افتاده است — سودا زده‌ای بر گذری افتاده است
در وصل تو کی توان رسیدن کآنجا — هرجا که نهی پای سری افتاده است!

❊ ❊ ❊

کنه خردم در خور اثبات تو نیست — وآرامش جان‌به جز مناجات تو نیست؛
من ذات ترا به واجبی کی دانم — دانندهٔ ذات تو، بجز ذات تو نیست.

❊ ❊ ❊

هرگز دل من ز علم محروم نشد — کم ماند ز اسرار که معلوم نشد
با این همه چون بنگرم از روی خرد — معلومم شد که هیچ معلوم نشد

❊ ❊ ❊

ترسم بروم عالم جان نادیده — بیرون شوم از جهان جهان نادیده

---

۱. سبکی، **طبقات الشافعیة**، ۸۷/۸؛ خوانساری، **روضات الجنات**، ۷۰۲؛ ابن‌القفطی، **تاریخ الحکماء**، ۶-۲۴۵.

در عالم جان چون روم از عالم تن   در عالم تن، عالم جان نادیده[۱]

و از اشعار عربی منسوب به او که با روحیات و عقاید وی نیز مناسبت دارد، ابیاتِ زیر است:

نهایة اقدام العقول عقال   واکثر سعی العالمین ضلال
ارواحنا فی وحشة عن جسومنا   و حاصل دنیانا اذی و وبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوی ان جمعنا فیه قیل و قالوا
و کم من جبال قدعلت شرفاتها   رجال فزالوا والجبال جبال
و کم قدرأینا من رجال و دولة   فبادوا جمیعاً مزعجین وزالوا[۲]

یعنی: نهایت کوشش و اهتمام خردها پای بند شدن است و به بن‌بست رسیدن و بیش‌تر سعی جهانیان گمراهی است. جان‌های ما از آلودگی‌های جسم همواره در غفلت است. و حاصل زندگانی دنیا، جز آزار و گناه چیزی نیست. از آن همه بحث‌ها و جدال‌های طولانی برای زندگانی خود چیزی گرد نکردیم، جز اینکه انبار ذهن را از قیل و قال دیگران آگندیم...

خوانندگان محترم در مطالب گذشته ملاحظه فرمودند که جماعتی از اشراقیان و صاحب‌نظران، امام فخر را به باد ملامت و سرزنش گرفته متهمش ساخته‌اند که اهل شک و تردید بوده و پای‌بند اصول عقلی و روش منطقی مرسوم حکیمان نبوده است حتی گروهی از بزرگترین دانشمندان او را «امام المشککین» نامیده و سربه سرش گذاشته اند و از جمله گفته اند: «شکّ ها و انتقادهایِ او نقد، ولی جواب هایش نسیه بوده است!» حال بهتر است مطلب رابیش‌تر مورد بحث قرار دهیم:

آنان که در فلسفه و ادبیات و نتایج فکری اقوام و ملل عالم مطالعه و تتبع کرده‌اند، و بویژه تاحدود امکان خودشان، در ادبیات ایران و علوم عقلی اسلامی، بررسی و دقت کرده‌اند می‌دانند که همه روشنفکران و صاحب‌نظران، کم و بیش چهار طبقه بیش نیستند:

گروه اول فطرةً شاعر و پرشور و پرحرارتند، و می‌توان قریب به یقین گفت که در

۱. خوانساری، روضات، ۷۰۲؛ هدایت، رضا قلیخان، ریاض العارفین، ۲۰۴، چاپ تهران، ۱۳۱۶هـ. ش.
۲. ابن ابی‌اصیبعه، طبقات الاطباء، ۴۶۲، چاپ بیروت؛ سبکی، طبقات الشافعیة، ۹۶/۸.

علم سطحی‌اند، بیشتر پای‌بند احساسات و الهامات دل‌اند و در بحر خیال و توصیف زیبایی‌ها و تشریح و تحلیل حالات درونی غوطه می‌زنند و اغلب اهل عقیده‌اند و به عقل و منطق اجازه مداخله در دین نمی‌دهند و می‌گویند: که حقیقت جز پیروی از اصول و مبادی دینی چیزی نیست:

محال است سعدی که راه صفا   توان رفت جز در پی مصطفی[۱]

گروه دوم طبقه‌یی هستند که در عالم جز خدا هیچ نمی‌بینند و همه اشیاء و اجسام جهان هستی را برآمده از هستی خدا می‌دانند و بلکه عین او، و شعر سعدی را بدینسان می‌خوانند:

«عاشقم بر همه عالم، که همه عالم اوست.»

این طایفه که عارفان و صوفیان و واصلان بارگاه حقند، چون همه چیز را مظهر جمال حق می‌بینند البته خیرانگار[۲] و نیک بین‌اند. در نظر این گروه، جهان ما با آن که حباب روی آب را می‌ماند، ولیکن باز بهترین عوالم ممکن است و بهتر از این نمی‌تواند باشد، زیرا اصل و مبدء عالم نور مطلق و خیر محض است و البته از نور مطلق و خیر محض جز خیر و نور پدیدار نشود. پس جهان و هر چه در او هست از مظاهر طبیعت گرفته تا افعال و آثار بندگان، جملگی خیر است و برای بدبینی و شرانگاری محملی وجود ندارد.

گروه سوم خلاف گروه اول و دوم، مردمی بدبین‌اند، ترشرویی و تاریک‌بینی و ناله و شکایت، وصف حال عمومی آن‌هاست. به یک عبارت باید گفت: اینان بدبین‌اند و جهان هستی را از سر تا پا و از پایین تا به بالا پر از غم‌ها، اندوه‌ها، ناکامی‌ها، نامرادی‌ها، گریه‌ها، هجران‌ها و مانندِ این ها می‌دانند و مایه اصلی عالم وجود را آگنده از مصائب می‌پندارند و اگر درست بنگری و دقیق شوی می‌بینی: از مردن جوانان و بیچارگی مردمان بیش‌تر متاثرند و همیشه در باطن گرفتار استدلال‌های پیچ در پیچ هستند که اغلب بی‌نتیجه و یأس‌آور است.

تکیه این جماعت بر عقل است و منطق. بیش‌تر این جماعت اهل علمند و در اندوختن دانش و آگاهی زحمت بسیار کشیده‌اند و شبها در بستر خواب، از این پهلو

---

۱. سعدی، کلیات، ۲۱۹، چاپ فروغی.

2. Optimist

بدان پهلو غلتیده‌اند تا مشکلی را حل کنند و یا جمله‌یی را بفهمند، و از خصوصیات کسب علم یکی خستگی و زده شدن و سرگردانی و سرانجام شک و حیرت و تردید است. البته بوده‌اند و هستند گروه اندک که با یک پیاله از این صهبای دُردآلود مست شده‌اند بدانسان که دامنشان از دست رفته است. از سر این گروه باید گذشت که اینان نه عالمند بلکه متهم به علم‌اند! اما آن گروه که عظمت کار را می‌دانسته‌اند و با قدمی راسخ پای در راه نهاده‌اند، اگرچه در اول، دانش‌اندوزی، برای آن‌ها فریبنده بوده ولی کم‌کم که پیش رفته‌اند و به شناوری و غواصی پرداخته‌اند، دیده‌اند که راه به جایی نمی‌توانند برد و دانسته‌اند که هنوز ندانسته و مجهول بسیار است و آنچه انسان از طبیعت و اسرار وجود خویش دریافته، در برابر آنچه هنوز درنیافته و مهر مجهولی برخود دارد، مصداق صفر دارد در مقابل بی‌نهایت. از این‌روی، گر جرأتی یافته‌اند بسان پورسینا گفته‌اند:

تا به جایی رسید دانش من تا بدانم همی که نادانم[1]

اما حیرت و سرگردانی که نشان بارز این گروه است و مشاهده مظاهر عدم و نیستی هیچ‌وقت از آن‌ها جدا نمانده است و اغلب چون خیام و ابوالعلاء معری با بدبینی و یأس گلاویز بوده‌اند، خیام گوید:

آنانکه محیط فضل و آداب شدند در بزم کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون گفتند فسانه‌یی و درخواب شدند

گروه چهارم کسانی هستند که خصوصیات طبقه اول و سوم را با هم دارند یعنی سخن آن‌ها هم متکی به علم و حکمت است، و هم چاشنی زده از شور و حال و مشتی و عشق.

این طبقه البته بدبختی‌های بشر رابه عمق طبقه سوم در می‌یابند، و مانند آن گروه نیز در وصف این مظاهر ناکامی‌ها و بدبختیهای بشر چیره دست و ماهرند لیکن بر ریش طبیعت تُفِ سربالایی می‌اندازند و از راه دیگر می‌روند. اگر از میهن خودمان مثالی یادکنیم، هم نظیر خیام فیلسوف و حکیم‌اند و هم چون سعدی پرشور و عشق پیشه. لیکن چون از حکمت و فلسفه سرخورده‌اند به شعر و شور و مستی روی آورده‌اند. خیام باکمال تحیر و حیرت می‌پرسد:

اجزای پیاله‌یی که درهم پیوست بشکستن آن روا نمی‌دارد مست

---

۱. این شعر از شهید بلخی است، و به نام ابن‌سینا معروف شده است.

چندین سرودست نازنین از سردست   با مهرکه پیوست و به کین‌که شکست!؟

لیکن حافظ همین مضمون را در قالبی دلپذیرتر و شورانگیزتر می‌ریزد و تلخی این حقیقت را ازکام شنونده و خواننده زایل می‌کند:

بـا صبـا در چـمن لاله سـحر مـی‌گفتم
که شهیدان کی‌اند این همه خونین کفنان؟
گفت: حافظ من و تو محرم این رازنه‌ایم
از می لعل حکایت کن و شیرین دهنان[۱]

مقصود بیان شعر و شاعری نبود. خواستم بگویم اغلب آنان که به یک جرعه از سرچشمه دانش سیرآب نشده‌اند و در پی علم و دانش رفته‌اند و عظمت مجهولات را در برابر معلومات خویش دریافته‌اند، حیرانی و نگرانی باطنی به آن‌ها دست داده، و این تنها صفت خیام و ابوالعلاء و فخررازی یا آناتول فرانس و شوپنهاور نیست. شرح حال و ترجمه احوال اغلب بزرگان مشحون از این نگرانی‌هاست و حیرانی‌ها.[۲]

آن چند بیت هم که از امام فخر نقل کردیم نشان دهنده روحی حیران و جانی سرگردان است که البته راه به جایی نبرده است. از این‌رو، برخی از انتقادهای بزرگان علم یا ارباب دیانت از بزرگی مقام وی نمی‌کاهد بلکه معلوم می‌دارد مجهولی دارد و نتوانسته پی به حقیقت آن ببرد و اقرار بدین ضعف اگر هنر نیست عیب هم نیست. زیرا که از قدیم گفته‌اند: «گفتنِ نمی‌دانم نیمی از دانش است».

روح بدبینی و یأس در آثار او نیز به چشم می‌خورد و این نکته را استنادهای او به اشعارابوالعلاء معری (وفات ۴۹۹ هـ. ق.) نیز تأیید می‌کند. زیرا هم در **تفسیر کبیر** و هم در آثار دیگرش پس از بحث دراز در مطلبی، سخن را با یک یک دو بیت از اشعار وی به پایان می‌برد.

۵. عقیده ابن خلدون درباره امام فخر، ابن خلدون (درگذشته ۸۰۸ هـ. ق.) مورخ و فیلسوف نامدار تونسی درکتاب بسیار نفیس خود **مقدمه تاریخ** فصلی مشبع و مفید در **علم کلام** آورده و پس از دقت و موشکافی و اظهار نظر درباره این علم و

---

۱. **دیوان**، ۲۶۷، قزوینی غِنی.

۲. برای اطلاع بیشتر از این بحث: **بحثی در تصوف**، به قلم مرحوم دکتر قاسم غنی تهران، ۱۳۳۱ هـ. ش. (از انتشارات مجلهٔ یغما).

مسایل آن می‌گوید: تا دوره **امام الحرمین ابوالمعالی جوینی**، مباحث کلامی با مطالب فلسفی در هم آمیخته بود تا اینکه امام ابوالمعالی در این راه کتاب **شامل** خویش را املاکرد و سخن را در آن به نهایت رسانید و شرح و تفصیلی هر چه تمامتر از این علم داد و فصول و مسائل آن‌ها را مرتب و مدون کرد. سپس آن را در کتاب **ارشاد** خلاصه کرد، و مردم در اصول عقاید خویش آن را به منزله امام و مستند خود قرار دادند. پس چون علوم منطقی انتشار پیدا کرد و در اطراف و اکناف ممالک اسلامی پراگنده گشت، مردم به خواندن و فهمیدن آن مشغول شدند و از اینجا بود که کم کم میان فلسفه یونانی و کلام اسلامی امتیاز پیدا شد و مباحث و مسایل آن دو از هم دیگر جدا گشت.

سپس می‌گوید: و نخستین کس که در این راه، به طور مستقل و با دقت نظر کتاب نوشت و توانست اصل بالا را در تألیفات خود رعایت کند، امام **ابوحامد غزالی** بود، و تنها کسی که پس از او به طرزی صحیح از او پیروی کرد امام **فخرالدین رازی** معروف به **ابن‌خطیب** بود.

اما پس از وی باز چندی این اختلاط و آمیزش پیش آمد، چه بیش‌تر عالمان به فلسفه مشغول شدند و یا اصطلاحات کلامی را در فلسفه و اصطلاحات فلسفی را در کلام وارد ساختند. در صورتی که مباحث این دو علم از هم جداست. متکلم، در حقیقت حارس و نگاهبان اصول عقاید مردم است و می‌کوشد اصول عقاید را از نظرگاه دین و با اتکاء به عقل تحکیم کند، اما فیلسوف به حقایق اشیاء نظر دارد و صحبت از این دارد که ماکجا بوده‌ایم وکجا هستیم و چرا هستیم و به کجا می‌رویم؟ و هیچ الزامی نمی بیند که از دین و مبادیء دینی پیروی کند، و چون این مباحث مخلوط شده است از این‌روی، رد نوشتن بر معارضان و مخالفان دین مشکل شده، **لیکن هر کس بخواهد بر فیلسوفان و مخالفان اسلام رد بنویسد، لازم است که به کتاب‌های امام محمد غزالی و امام فخررازی بنگرد و در معنای کتاب‌های این دو تعمق کند.** زیرا اگرچه در این کتاب‌ها مخالفت‌هایی با اصطلاحات قدیم دانشمندان کلام -که مصطلحات و مسائل آن‌ها محدود و قلیل بوده- به چشم می‌خورد اما از اختلاط مسائل و التباس موضوعات خبری نیست و مسایل کلامی به مطالب فلسفی آمیخته نشده است.[1]

---

۱. «ومن اراد ادخال الرد علی الفلاسفة فی عقایده فعلیه بکتب الغزالی و الامام ابن‌خطیب فانها

۶. امام و فرقه‌های دیگر

پیش از این هم گفتیم امام در سخنوری و ایراد خطابه بسیار زبردست بود، و سخنان او از چاشنی کلام و صوفیگری و فلسفه و اشعار شاعران بزرگ خالی نبود، و نیز گفتیم که وی در فروع دین مذهب شافعی داشت. از این‌روی، روزگار او مجالی بود برای پیشرفت کار شافعیان و رواج عقاید ایشان. محمدبن عنین که پیش از این یاد کردیم در آغاز مدیحه خود از امام فخر و قدرت او در کوبیدن غیرشافعیان از متکلمان و فقیهان - می‌گوید که:

«با وجود او همه بدعت‌های چندین صدساله فرو مرد، چنانکه دیگر جلاء و روشنی نتوانند یافت، اسلام [یا مذهب ابوالحسن اشعری و محمدبن ادریس شافعی] به وجود او به بالاترین درجات ممکن رسید. و ادیان دیگر هم پست و خوار گشتند...» امام فخر با مایه فراوان علمی و نیروی بیان و وابستگی به دیوان برای داعیان مذاهب دیگر مجالی برای عرض عقیده و بیان حقایق ایمانی خود نمی‌داده است. ولی آنها نیز بیکار نمی‌نشستند، و او را آزار می‌رسانیدند. یکی از این گروه، **کرامیان** بودندکه سرانجام از دست زبان او به تنگ آمدند و در طعامش زهر ریختندکه به نظر گروهی امام به سبب همین مسمومیت درگذشت. از داستانهای عجیب امام با کرامیان یکی دیگر این بود که: نامه‌هایی چند پر از دشنام و بدگویی نوشتند و بر منبر او نهادند و چندین بار این کار را تکرار کردند. امام سرانجام از این کار سخت برآشفت و نامه‌یی را برفراز منبر برای شنوندگان خود خوانده آنگاه در جواب کرامیان گفت:

در این نامه‌ها به پسر من نسبت بدکاری داده و زنم را و غلامم را نیز بدکاره قلمداد کرده‌اند. اگر این نسبت‌ها درست باشد باید بگویم: پسرم جوان است و جوانی شعبه‌یی از دیوانگی است ولی امیدوارم از آن کار بد باز آید و توبه کند؛ اما زنان و غلامان را امانت کمتر باشد مگر خدا آنها را از بدکاری نگاه دارد. با وجود همه اینها در این نامه از پسر یا زن یا غلام من مطلبی نیامده بود دال بر اینکه بگویند: خدا جسم است، و یا او شبیه آفریدگان خویش است، و یا خدا دست و پا و خواهش نفسانی

وان وقع فیها مخالفة للاصطلاح القدیم، فلیس فیها من الاختلاط فی المسائل و الالتباس فی الموضوع...» (ابن خلدون، مقدمه، ۱-۵۲۰، چاپ مصر، ۱۹۳۹ م).

دارد، شما انصاف دهید که کدام یک از ما راه یافته‌تر است![1]

اسمعیلیان یا باطنیان نیز از او دلخون بودند و از نیش زبانش به تنگ آمده بودند تا اینکه امام چند روز پیاپی در درس خود اظهار کرد که: این ملاحده برای درستی عقاید خود برهان قاطعی ندارند. یک اسمعیلی مأمور شد و در حلقه درس به گروه شاگردان امام پیوست و پیوسته در تقرب می‌افزود. روزی به امام گفت: سؤالی محرمانه دارم. و امام را به کتابخانه خصوصی برد، و او را به چالاکی تا بالای سر برداشت و بر زمین نهاد و کاردی از لای کتاب برکشید و برگلوی پیرمردِ امام نهاد و گفت: **این برهان ماست!** ترا نمی‌کشم، اما باید قول بدهی که پس از این از اسمعیلیان بدنگویی... امام با منت پذیرفت و از فردا در بحث جانب احترام و مماشات پیش گرفت.

روزی یکی از شاگردان از امام پرسید:

- مگر در اصول عقاید استادی در باب اسمیعلیان تغییری حاصل شده است؟

امام گفت: البته، زیرا من برهان قاطع آنها را در دستشان دیده‌ام[2]!

بخش دوم

۷. اندیشه‌های فلسفی

کتاب‌های امام در سادگی نظیر ندارد و در استواری عبارات و صحت مطالب آن‌ها نیز جای شک نیست، و در نظر محققان ارزش بسیار دارد. جز این که در این کتاب‌ها بعضی عقاید ابراز کرده و مطالبی گفته که هم خلاف عقاید جمهور مردم بوده و هم مخالف نظرات حکیمان بزرگ. ما در زیر بطور اجمال به چند مسأله مهم که معروف اهل علم هست، و امام در آن با حکیمان دیگر اختلاف دارد اشارتی می‌کنیم:

الف - یکی از آن مسایل، مسأله علم است.

پیش از همه باید دانست که «علم» در اصطلاح بیشتر حکیمان یونان و اسلام یکی ازکیفیات نفسانی است. این گروه چون بخواهند از مطلب مذکور بحث کنند در دو مقام از آن بحث کنند:

نخست در اینکه: علم از چه مقوله است و حقیقت آن چیست؟

---

۱. سبکی، طبقات الشافعیة، ۸/۸۹.

۲. همدانی، فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۷۳-۱۷۰، چاپ تهران.

دوم: در اینکه علم چگونه حاصل می‌شود یعنی چطور می‌شود که صورت اشیاء خارجی در ذهن آدمی ارتسام می‌یابد. برخی از حکیمان اسلام را اعتقاد بر این است که علم از مقوله «**فعل**» است یعنی علم زمانی حاصل می‌گردد که نفس آدمی بر سبیل تدریج روی امور و اشیاء خارجی تأثیر نماید و تأثیر ذهن در شیء خارجی حد و تعریف **فعل** است.

جماعتی دیگر علم را از مقوله **انفعال** می‌دانند و می‌گویند: علم زمانی در نفس ناطقه انسانی حاصل می‌شود که ذهن از امور خارجی و موجودات جهان بیرون متأثر شود. و می‌دانیم که تأثر از شیء خارجی حد و تعریف **انفعال** است.

اما امام فخر، خلاف این عقاید معروف، گوید: علم، از کیفیات نفسانی نیست: نه از مقوله فعل است و نه از مقوله انفعال، بلکه علم از مقوله اضافه یا «نسبت» است. یعنی علم برای آدمی وقتی دست می‌دهد که نفس ناطقه انسان با شیء خارجی نسبتی پیداکند. بحث در حقیقت علم و پیداکردن قول واقعی و صحیح در این مورد خود تحقیقی جداگانه می‌خواهد و مقالتی دراز. **صدرا** هم در اسفار بحثی عمیق در این موضوع کرده و معتقد شده که علم از اقسام وجود است و چون وجود تحت هیچ یک از مقولات جوهر و اعراض در نمی‌آید. از این‌روی، علم نه از مقوله جوهر است و نه از مقولات عرضی. فعلا ما از این مطلب می‌گذریم.

صحبت ما در این بود که امام فخر علم را از مقوله **اضافه** می‌داند، باید دانست که حکیمان اسلامی این قول فخررازی را به چند دلیل نمی‌پذیرند و مردود می‌دانند.

اولا: اگر علم از مقوله اضافه باشد یعنی نسبت نفس باشد با شیء خارجی، باید علم شخص به نفس خود حاصل نشود، زیرا همانطور که او معتقد است و ما هم می‌دانیم اضافه، نسبت میان دو چیز است و در این مورد بیش از یک چیز که همان نفس آدمی باشد، چیز دیگری نیست؛ دو دیگر آنکه اگر علم اضافه باشد علم به معدومات محال و ناممکن می‌نماید؛ سه دیگر آنکه اگر علم از مقوله اضافه باشد، باید اول دو طرف حاصل باشد، و حال آنکه در علم فعلی خلاف آن مشهود است. زیرا نخست علم و بعد از آن معلوم حاصل می‌گردد. بعضی از محققان احتمال داده‌اند که شاید مراد فخررازی از اضافه، اضافه اشراقی نفس به معلومات خارجی باشد که در این صورت راهی بدهی است و معقولیت دارد، اما به نظر این جانب این قول با روش تحقیق و مطالعات فخررازی سازگار نیست، با آنکه در تصوف و مباحث

اشراقی نیز دستی داشته است.

❊ ❊ ❊

ب: یکی دیگر از مسایلی که امام با دیگران در آن اختلاف دارد مسأله تصدیق است. بدین معنی که علم یا تصوری است ساده یعنی حکمی با آن نیست؛ یا اینکه تصدیقی است که عبارت از حکم باشد به ایجاب یا به سلب.

اما امام فخر گوید: تصدیق عبارت از حکم تنها نیست، بلکه مجموع تصور **محکوم علیه و محکوم به** و نسبت **حکمیه**، تصدیق را ایجاد می‌کند. به عبارت فنی، حکیمان دیگر این تصورات سه‌گانه را **شرط** حکم می‌دانند ولی امام آنرا **شطر** حکم یعنی جزو آن. و از این‌جا است که مرحوم سبزواری در منظومه منطق می‌گوید:

الارتسامی من ادراک الحجا
اما تصور، یکون ساذجا...
اوهو تصدیق هوالحکم فقط
و من یرکبه فیرکب الشطط

یعنی: آن چه از ادراک حجا [= عقل] در نفس انسان مرتسم می‌شود یا تصور است که ساده و بی‌حکم می‌باشد و یا تصدیق است که فقط حکم است و آن کس که تصدیق را مرکب از شروط سه‌گانه به اضافه حکمی دانسته مرتکب اشتباه شده است[1] و از جمله اخیر مراد او امام فخر رازی است.

❊ ❊ ❊

ج: حکیمان و عارفان و اهل تحقیق [= صوفیان و اشراقیان] بحث دارند در این که آیا: ملک افضل است یا انسان. غالب حکیمان و عارفان برآنند که انسان افضل و اشرف از ملک است چنان که خواجه نصیرالدین طوسی گفته:

الانبیاء افضل لوجود المضاد»[2] (= یعنی: پیامبران برتر از فرشتگان‌اند به سبب آنکه در آنها هم عقل و هم شهوت است.) ولی با نیروی ایمان و اتصال به مبدء،

۱- سبزواری، هادی: شرح منظومه، ص ۷، چاپ ناصری؛ خوانساری، محمد: **قوانین منطق صوری** ۱/۱-۷-۳۰-۲۸، ۱۳۴۶ هـ. ش.؛ قمشه‌یی، مهدی، **حکمت الهی**، ۷۸، تهران، ۱۳۴۵ هـ. ش.

۲. **نقد المُحَصَّل**، ۳۷۱، دانشگاه تهران، به اهتمام شیخ عبدالله نورانی؛ **کشف المراد**، ۵۰۶، ترجمهٔ مرحوم شعرانی.

شهوت خویش را منکوب و سرکوب کرده به تمکین و جاه از ملک درگذشته‌اند. و حال آن‌که فرشتگان، وجودشان مخمر از عقل و نور است و جز نیکی نتوانند کرد.

حدیثی هم از پیامبر نقل کرده‌اند که می‌گوید:

«خدای بزرگ فرشتگان را آفرید و به آنها عقل عطا کرد و چهارپایان را آفرید و شهوت را در وجود آنها جایگزین کرد. سپس آدمی‌زادگان را آفرید و درو‌جود آنان هم عقل و هم شهوت گذاشت. حال اگر عقل او بر شهوتش غالب آید، برتر از فرشتگان باشد و آن کس که شهوت وی بر عقل او غالب آید از چهارپایان پست‌تر گردد.»[۱]

مولانا جلال‌الدین بلخی در این معنی گوید:

در حدیث آمد که یزدان مجید | خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گره خود جمله عقل و علم وجود | آن فرشته است و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوی | نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی | همچو حیوان از علف در فربهی
او نبیند جز که اصطبل و علف | از شقاوت غافل است و از شرف
این سوم هست آدمی زاد و بشر | از فرشته نیمی و نیمی زخر
نیم خر، خود مایل سفلی بود | نیم دیگر مایل علوی بود
تا کدامین غالب آید در نبرد | زین دو گانه تا کدامین برد نرد!
عقل اگر غالب شود پس شد فزون | از ملایک این بشر در آزمون
شهوت از غالب شود پس کمتر است | از بهایم این بشر ز آنک ابتر است
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب | وین بشر بادو مخالف در عذاب...[۲]

و سنائی گوید:

در تو هم دیوی است و هم ملکی | هم زمینی به قدر، هم ملکی
ترک دیوی کنی ملک باشی | در شرف برتر از فلک باشی[۳]

می‌بینید مولوی و سنائی نیز آدمی‌زاده را به شرط تقوی و رعایت اصول انسانی برتر از فرشته می‌دانند.

اما امام فخر خلاف حکیمان و بسیاری از متکلمان قایل است به این که: فرشتگان

---

۱. سیوطی، الجامع الصغیر، ۱۹۲/۱، قاهره، ۱۳۲۵ هـ. ق.

۲. مولوی، مثنوی، ۳۶۳/۴، چاپ علاءالدوله. حِراب = مُحاربه = پیکار.

۳. طریق التحقیق، ۱۲۱، مَدرس.

برتر از پیامبران و آدمیانند. درکتاب **المطالب العالیة** و **تفسیرِ کبیر** بیست دلیل عقلی و نقلی آورده که نقل و بحث در تمام آنها چندان مفید فایده نیست. برای نمونه دلیل بیستم راکه مهمترین دلیل هم هست ترجمه می‌کنیم:

«فرشته داناتر از بشر است و داناتر، بی‌شک برتر نیز هست. اما بیان این که فرشته داناتر است از دو راه ممکن است:

نخست این که محمد (ص) از جبرییل می‌آموخت چنان که در قرآن گفته: «علمه شدیدالقوی»[1] و معلم از نظرگاه دانش بیش‌تر از متعلم است.

دوم این که علوم دینی بر دو قسم است:

علم اصول و علم فروع، در مورد **علم اصول** باید گفت که محال است جبرییل و محمد (ص) در آن کمبودی داشته باشند، چه این تقصیر، موجب جهل به خداوند است و در مورد این هر دو نفر محال است. ولیکن علم به کیفیت مخلوقات خدا و حصول علم به عجایب و غرایب و کرسی و لوح و قلم و بهشت و دوزخ و طبقات آسمان‌ها و اجرام اختران، جبرییل را جملگی این امور قابل رؤیت هست و او احوال طبقات عناصر و مراتب معادن و گیاهان و جانوران و اوضاع دریاها و کوه‌ها و صحراها را می‌بیند، واین‌بدان‌سبب‌است که‌مسکن وی درآسمان‌هااست و تمام این امور را می‌تواند مشاهده و ملاحظه بکند و همه فرشتگان که بر این جایگاه‌ها گمارده وموکل‌اند، دراین راه او راپیروی می‌کنند. پس ثابت می‌شود و شکی باقی نمی‌ماند که علم وی را، باعلم وآگاهی‌هیچ بشری - در این مورد - وجه نسبتی وجود ندارد.

و اما **علم فروع** - باید دانست که این علم جز به طریق وحی حاصل نمی‌شود و بناچار این علم برای محمد (ص) و سایر پیامبران، جز به واسطه جبرییل ممکن نیست، و آنگهی محمد (ص) جز به شریعت خویش - چنانکه باید - به شرایع دیگر آگاه نیست و به شرایع آسمان‌ها و عرش و کرسی و لوح و قلم نیز واقف نیست. وبالعکس جبرییل به تمام امور آگاهی کامل دارد پس ثابت می‌شود که در علم اصول و فروع هیچ مناسبتی میان بشر و فرشته، یا پیامبر و جبرییل نیست و از این جا لازم می‌آید که جبرییل برتر و داناتر باشد.»[2]

---

۱. قرآن، آیه ۵ سورة النجم (۵۳).

۲. **چهارده رساله، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۳ هـ. ش.، ۱۹۳، به کوشش سیدمحمدباقر سبزواری؛ و بهائی، کشکول، ۱۷۸/۲، چاپ کتابفروشی ادبیه تهران.**

این قول امام فخر بود. اما دیگران چه گفته‌اند؟ از مولانا جلال‌الدین بشنوید.

احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد مدهوش ماند جبریل[1]

❊❊❊

چند رساله از امام به زبان فارسی نقل می‌کنند که اخیراً چاپ هم شده. در این رسایل فخر رازی بیان مطلب‌های مشکل را به زبان فارسی، خوب از عهده برآمده و دقت کرده است. پیش از این کرامیه و عقایدشان را به اجمال یاد کردیم. حال گوییم: بیشتر مطالب این رساله‌ها در رد بر کرامیان و اسمعیلیان است. به عنوان مثال از این رسایل یک دلیل او راکه در نفی مکان و جهت از ذات باری تعالی است و در آن روی سخن امام با کرامیان است، نقل می‌کنیم:

«... و جماعتی می‌گویند که هر چه موجود است، او را شکلی و مقداری و حدی باید، و هر چه چنین نبود، او خود موجود نبود. بدان که این سخن باطل است و بر بطلان این سخن ما را دلایل بسیار است. برهان نخستین آن است که هیچ شک نیست که زید و عمرو و جمله اشخاص انسانی در معنی حقیقت انسانیت یکی‌اند و تفاوت که هست به صفات دیگر است ماورای معنی انسانیت که **قدر مشترک** است. و چون این معلوم شد، گوییم: آن معنی که حقیقت انسانیت است و او یک معنی است، اگر گویی کوتاه است، باید که دراز انسان نبود و اگر گویی دراز انسان است باید که کوتاه انسان نبود، و اگر شرط آن حقیقت آن بود که بیرون عالم باشد باید که آنچه اندرون عالم باشد، انسان نبود؛ و اگر شرط آن حقیقت آنست که اندرون عالم بود باید که بیرونِ عالم انسان نبود. و چون هم دراز و هم کوتاه و هم داخل عالم و هم خارج عالم، انسان است نه دراز است و نه کوتاه و نه خارج عالم و نه داخل عالم. پس درست شد که ما حقیقتی معلوم می‌توانیم کرد که آن حقیقت را شکل معین و مقداری معین و مکانی معین نبود پس آنچه خصم گفت:

هرچه او را شکلی معین و مقداری معین و حیزی معین نبود او موجود نبود، این سخن، باطل است.»[2]

---

۱. مثنوی، ۴۲۵/۴، چاپ علاءالدوله.

۲. چهاره رساله، دانشگاه، ۱۹۵، چاپ آقای سیدمحمدباقر سبزواری. امام فخر درباره این موضوع، در تفسیر کبیر به تفاصیل مفصلا بحث کرده است. طالبان نگاه کنند به تفسیر مزبور، ۱۷۰/۲-۱۶۶؛ ۲۳۸/۲-۲۱۵؛ ۶/۲۷-۳۳، چاپ مصر، مطبعة البهیة، ۱۹۳۴.

۸ نکاتی از تفسیر امام فخر

تا روزگار امام، و حتی تا این اواخر هیچ تفسیری سراغ نیافته‌اند که مفصل‌تر از **تفسیر کبیر** او باشد.

اما روش تفسیر امام که مورد اعتراض عده‌یی قرار گرفته، به سبب آنست که: جابجا افکار حکیمان و فیلسوفان و متکلمان و طبیعت شناسان را نقل، و سپس تأیید یا رد کرده است. یکی از محققان اهل تفسیر در این باره گوید:

«... اما امام **فخررازی** کتاب خودرا پر از سخنان حکیمان و فیلسوفان کرده، و از سخنی به سخن دیگر رفته - چه سخن از سخن می‌شکافد - به حدی که ناظر در این کتاب به شگفتی می‌افتد، و از خود می‌پرسد که آیا در علم تفسیر به این درازی سخن می‌گویند، واصلابه این‌مباحث نیازی هست؟ از این‌روی برخی ازظرفاءگفته‌اند: در تفسیر امام همه چیزاست‌مگرتفسیر!»[1] و یکی‌ازنکته‌سنجان به‌زبان‌پارسی‌گفته است:

بیهوده سخن به این درازی   تفسیر کبیر فخر رازی!

برخی گفته‌اند: در این تفسیر امام تا سوره **روم** یا سوره **عنکبوت** پیش رفته، و آنگاه شاگردش شمس‌الدین ابن الحوئی آن را به پایان آورده و تکمیل کرده است گروهی گویند: خود امام آنرا تکمیل کرده، ولی با مراجعه به متن تفسیر امام فخر قول نخستین تأیید می‌شود.[2]

از این نکته که بگذریم، باید بگوییم که امام در تفسیر خویش در بیان مطالب دینی و تلفیق آن‌ها با احادیث نبوی هنر را به حد اعجاز رسانیده، و گذشته از اینکه در نهایت جزالت نوشته، سادگی و سهولت را فرو نگذاشته، و هرجا که لازم دیده یک مطلب را چندین بار تکرارکرده است، زیرا تکرار به نظر وی سبب جایگزینی مطلب در ذهن می‌شود[3]. همچنین برای بیان یک مفهوم از الفاظ مختلف سود جسته و آنرا

---

۱. مقّدمهٔ مجمع‌البیان، طَبرِسی ۶/۱، چاپ صیدا، ۱۹۵۴: «فیه کل الشیء الاالتفسیر.»

۲. أسدی، تقی‌الدین ابن القاضی، طبقات النحاة و اللغویین، ۲۱۶، به تحقیق دکتر محسن عیاض، چاپ نجف ۴-۱۹۷۳: «... وصل فیه الی الروم او العنکبوت، واکمله تلمیذه شمس‌الدین ابن الجوئی [ظ: الخوئی]...»

۳. تفسیر کبیر، ۹۸/۲۵ «التکریر فی الذهنِ یُفید‌التقریرَ

مایهٔ فصاحت دانسته است[1].

اینک نمونه‌هایی ازتفسیر برخی آیات را در زیر نقل می‌کنیم تا دقت نظر و وسعت آگاهی او بیشترمعلوم گردد، ونیزبربرخی‌از عقاید ویژه اواطلاع حاصل شود:

۱. جهان یکی نیست

در تفسیر **«رب‌العالمین»** گوید: **عالمین** عبارت است از همه موجودات، جز خدا. و همه آنها منقسم بر سه قسم است: ۱. متحیزات؛ ۲. مفارقات؛ ۳. صفات.

اما متحیزات، یا **بسائط** است یا **مرکبات**. بسائط عبارتست از: افلاک، اختران، امهات. اما مرکبات عبارت از **موالید ثلاثه** است. ولیکن باید دانست که دلیلی نیست که جسم منحصر در این سه قسم باشد، و این به دلیل آنست که در جای خود ثابت شده است که در خارج این عالم خلایی وجود دارد که آنرا نهایت پیدا نیست، و نیز ثابت شده است که خدای بزرگ بر خلق همه ممکنات قادر است پس خدا تواناست که بیرون از این عالم هزاران هزار عالم بیافریند، به نحوی که هر یک از آنها بزرگتر و کلان تر از این عالم باشد، و هرکدام آنها آنچه را این عالم از عرش و کرسی و آسمانها و زمین و ماه و آفتاب دارند، دارا باشند، و دلایلی که فیلسوفان در اثبات یگانگی عالم می‌آورند ضعیف و رکیک است و برپایه مقدماتی واهی است، و **ابوالعلاء معری** نیک می‌گوید:

یا ایها الناس کم لله من فلک　　تجری النجوم به والشمس والقمر
هین علی الله ما ضینا و غابرنا　　فما لنا فی نواحی غیره خطر[2]

و معلوم است که بحث از اقسامی که برای متحیزات یاد کردیم، شامل هزاران هزار مسأله است. بلکه اگر انسان همه آن مسایل را ترک کند و فقط بخواهد که به شگفتی‌های معادنی که در دل کوهها از نوع فلزات و سنگهای صافی و کبریتها و زرنیخ و املاح بوجود آمده پی ببرد؛ و یا اینکه عجایب احوال گیاهان وگلها و برگها و میوه‌ها را بشناسد، و یا عجایب اقسام جانوران و چهارپایان و وحوش و پرندگان و حشرات را بداند، پیش از آنکه اندکی از آنها را دریابد، عمرش به آخر آید، چنانکه خدای بزرگ گفت: «... و اگر آنچه در زمین از درخت هست قلم باشد، و دریاهای زیاد

---

۱. همانجا، ۱۱۹/۳: «الاختلاف فی‌اللفظ أدل علی الفصاحة...»
۲. معری، ابوالعلاء، اللزومیات، ۳۱۳/۱، چاپ بیروت، ۱۹۶۱ م.

آنرا مدد رساند، کلمات پروردگار را بن درنیاید!»[۱] و این جمله را که در باب عالم و قدرت پروردگار بیان کردیم، در زیر معنی: «رب‌العالمین» جای دارد.[۲]

۲. آنکه خود را یافت یزدان را شناخت

حدیثی است معروف که از پیامبر نقل می‌کنند که گفت: «من عرف نفسه عرف ربه = هرکس که خود را شناخت، پروردگار خود را بشناسد.» معنی این سخن آنست که: هرکس خویشتن را به ناتوانی و قصور شناخت. خدای خویش را به قدرت و قهر می‌شناسد، و هرکس که جهل و نادانی خود را دریافت، کمال فضل و عدل پروردگار خویش را در می‌یابد، و آنکس که پریشانی حال خویش را دریافت، پروردگار خویش را به کمال و جلال تواند شناخت. پس شناخت کمال پروردگار موقوف بر فهم نقص خویشتن است[۳].

۳. رمز قرآن

گفته‌اند: «همه علوم در کتب اربعه[۴] مندرج است، و چکیده همه علوم آنها در قرآن است، وعلوم قرآن درسوره **فاتحه** است، و علوم فاتحه در «باء بسم‌الله است.»[۵] امام‌فخرگوید: مقصودازهمه علوم، رسیدن بنده است به پروردگارش، و این «باء» بای‌الصاق‌است‌که‌بنده رابه‌پروردگارش پیوند می‌دهد، وآن کمال مطلوب است.[۶]

۴. نکته‌یی عارفانه و حکیمانه

چنین شنیدم که **شیخ ابوالقاسم** [سلیمان‌بن ناصر] **الانصاری**[۷] (وفات، ۵۱۲ هـ.ق)

---

۱. «ولوأن ما فی‌الارض من شجرة أقلام والبحر یمده من بعده سبعة أبحر مانفدت کلمات الله...» (سوره لقمان، ۳۱/ آیه ۲۷) باید دانست که مراد به عدد هفت یا هفتاد، کثرت و زیادت است. چنانکه امام فخر رازی خود گوید: «اذا ارید بیان الکثرة، ذکرت السبعة.» (تفسیر کبیر، ۱۵۸/۲۵، چاپ مصر.)

۲. رازی، امام فخر، تفسیر کبیر، ۱/۷-۶، چاپ مصر.

۳. همانجا، ۹۱/۱، چاپ مصر.

۴. گویا مقصود از کتابهای چهارگانه: توراة و انجیل و قرآن و زبور داوود یا صحف ابراهیم است.

۵. نظیر سخنی است که گفته‌اند: «العلم نقطةٌ کثره الجاهلون» وملا صدرای شیرازی در شرح آن سخنانی محققانه گفته است. اسفار ۳۳/۱-۳۱ چاپ سنگی تهران.

۶. تفسیر کبیر، ۹۹/۱، چاپ مصر.

۷. از این ابوالقاسم انصاری، شهرستانی دوبار با اکرام تمام یاد کرده (**نهایة الاقدام**، ۱۵ و ۳۸، اکسفورد، ۱۹۳۴، طبع آلفرد گیوم) و او را «استاد» و «امام» و «ناصرالسنة» نامیده، و کتاب‌های **الغُنیه** و **شرح‌الارشاد** را بدو منسوب می‌دارد.

می‌گفت: شیخ ابوسعید بن ابی‌الخیر (درگذشته ۴۴۰ هـ) را با استاد ابوالقاسم قشیری (درگذشته ۴۶۵ هـ. ق.) اتفاق ملاقات افتاد. قشیری گفت: محققان گویند: «چیزی را ندیدیم مگر اینکه پس از آن خدا را دیدیم.» شیخ ابوسعید گفت: «این مقام مریدان است، اما محققان چنین‌اند که چیزی نبینند مگر اینکه خدا را پیش از آن دیده باشند!» امام فخر گوید: تحقیق کلام اینست که انتقال از مخلوق بسوی خالق اشاره به برهان ان است، ولیکن باز آمدن از خالق بسوی مخلوق برهان لم و پرواضح است که برهان لم شریف‌تر و برتر است[1].

۵. نهایت، بازگشت به بدایت است

بنده از حالت نخستین که حالت گمنامی و جهالت است، آغاز می‌کند، و اندک اندک در مقامات بندگی و عبودیت برتر می‌رود و ترقی می‌کند، تا چون به آخرین مراتب وسع و طاقت خود رسید، و در عالم مکاشفات و انوار داخل گشت کم‌کم فروتر می‌آید تا اینکه در بحر توحید فانی گردد. پس اینست معنی آنچه گفته‌اند: که «نهایت، بازگشت به بدایت است.»[2]

۶. خدای را جوهر نتوان گفت

فیلسوفان ذات باری را جوهر خوانند، و ترسایان نیز چنین گویند، ولیکن **متکلمان** از آن امتناع کنند. فیلسوفان گویند: مراد از جوهر، ذاتی است که از محل و موضوع بی‌نیاز است، و خدای تعالی چنین است، پس واجب است که جوهر باشد. **جوهر** بر وزن **فوعل** است، و اشتقاق آن از **جهر** است[3] که به معنی ظهور است، و جوهر را برای آن جوهر گویند که شاخص است و دارای حجم. پس جوهر بودنش به اعتبار آن است که ظاهرالوجود است. و اما حجم داشتن، جزء جوهر نیست، بلکه یکی از اسباب جوهر بودن است. و خدای بزرگ به حسب کثرت دلیل بر وجودش،

---

۱. رازی، فخر، تفسیرکبیر، ۱۰۱/۱، چاپ مصر. سبزواری درمعنی این دو برهان می‌گوید:

برهـاننا بـاللم و الان قسـم — عـلم مـن العـلة بـالمعلول لم
و عکسـهُ ان ولم اسـبق — و هـو بـاعطاء اليـقين اوثـق!

(منظومه، «منطق»، ۹۱، چاپ ناصری)

۲. رازی، فخر، تفسیر کبیر، ۱۰۷/۱، چاپ مصر. «النهاية، رجوع الى البداية.»

۳. در اینکه اصل جوهر، از گوهر پارسی است، شکی نمی‌توان کرد. ولیکن در برخی کتب لغت تازی از قبیل لسان‌العرب و قاموس ریشه آنرا جهر دانسته‌اند.

ظاهرتر از هر ظاهری است، پس شایسته‌ترین ذاتی برای جوهریت هموست. اما متکلمان گویند: همه مسلمانان از اطلاق این لفظ بر ذات باری امتناع کرده‌اند، پس امتناع از بکار بردن آن واجب است[۱]

۷. خدای در اصل خود آی بوده!

اینک در فارسی **ذات باری** را خدا می‌گویند، به سبب آن است که حق تعالی به ذات خویش واجب است، چه **خدای** در پارسی مرکب است از: **خود** که معنی آن ذات شیء و نفس و حقیقت آنست، و از: **آی** که از فعل **جاء** آمده است[۲]. پس وقتی گوییم: **خدای** یعنی: آنکه به نفس خویش در وجود آمد. بدین تفسیر که دادیم **خدای** در فارسی همان **واجب‌الوجود** در تازی و در زبان فیلسوفان است[۳].

۸. بهشت آدم، در روزی زمین بوده

در تفسیر آیه: «یا آدم جای‌گیر تو وزنت در بهشت، و بخورید در آن هر چه خواهید...»[۴] گوید: در اینکه بهشت مذکور در این آیه، در زمین است یا آسمان؟ اختلاف کردند؛ و اگر به فرض در آسمان است آیا سرای پاداش و بهشت جاودانی است یا نه؟

ابومسلم اصفهانی (درگذشته حدود ۳۲۴ هـ. ق.)، و **ابوالقاسم بلخی** (درگذشته ۳۱۷ هـ. ق.)[۵] گفتند: این بهشت در زمین بوده، و **اهباط**[۶] را به معنی انتقال از بقعه‌یی به

---

۱. **تفسیر**، ۱۲۵/۱، چاپ مصر.

۲. باید مانندِ نظامی بگوییم:

گر ترا این حدیث روشن نیست — عهده بر راوی است بر من نیست

زیرا گفته‌اند الْعُهْدَةُ عَلَى الراوی وَ لَيْسَ عَلَى الحاکی حَرَجٌ.

۳. **تفسیر کبیر**، ۱۲۹/۱، چاپ مصر.

۴. «یا آدم اسکن أنت و زوجک الجنة و کلا منها رغداً...»

۵. برای شرح ترجمه او ابن‌خلکان، **وفیات الاعیان**، ۲۷۳/۱، چاپ تهران.

۶. اشاره است به آیه: «فأزلهما الشیطان... الی قومه وقلنا اهبطوابعضکم لبعض عدو...» (آیه‌های ۳۷-۳۵) مولوی در اشاره بدین آیت گوید:

طفل تا گویا و تا پویا نبود — مرکبش جز گردن بابا نبود

چون فضولی گشت و دست و پا نمود — در عنا افتاد و در کور و کبود

جانهای خلق پیش از دست و پا — می‌پریدند از وفا اندر صفا

چون به امر «اهبطوا» بندی شدند — حبس خشم و حرص و خرسندی شدند.

(**مثنوی**، نیکلسن، ابیات ۶۲۳ تا ۶۲۶.)

بقعه دیگر گرفتند. چنانکه خدای تعالی جای دیگر گفت «أهبطوا مصراً = فرود آیید در مصر» و در این باره دلایلی گفتند:

۱. اگر این بهشت، سرای پاداش، یا بهشت جاودانی می‌بود، و آدم در آن سکنی داشت، ابلیس او را فریب نتوانستی داد و او را نمی‌گفت که: «آیا ترا راهنمایی کنم به سوی درخت خلد، و فرمانروایی بی‌زوال؟»[1] و صحیح نبود که بگوید: «شما را نهی نکرد پرورگارتان ازاین درخت جز به علت اینکه دو فرشته شوید، یا از جاودانان باشید.»[2]

۲. هرکس وارد این بهشت شود، دیگر از آن بیرون نرود، چنانکه خدای تعالی گفت: «و ما هم منها بمخرجین[3] = و آنها از آنجا بیرون نیابند.»

۳. هنگامی که ابلیس از سجده برآدم سرباز زد، نفرین شد، پس با وجود خشم الهی قادر نبود تا به بهشت جاودان درآید.

۴. بهشتی که سرای پاداش است، نعمت آن فانی نشود، چنانکه گفت: «میوه آن دائم و سایه آن نیز چنین است.»[4]، و بازگفت: «و اما کسانی که نیک‌بخت شدند، در بهشت جاودانه باشند.»[5] و اگر این بهشت همان است که آدم در آن بود، فانی نمی‌شد، لیکن فنا می‌پذیرد؛ چه گفت: «جز ذات او همه چیز فانی می‌شود».

۵. در حکمت پروردگار روا نباشد که آفرینش را در بهشت جاویدان آغازکند زیرا در آنجا تکلیفی وجود ندارد، پس باید بهشت مذکور جایی باشد که در آنجا وعده و وعید و ترغیب و ترهیب مفهوم داشته باشد و مردم کارهای نیک و بد بکنند تا پاداش اعمالی که درکتاب کریم ذکر شده، مصداق پیدا کند.

۶. نزاعی نیست در اینکه خدا آدم را در زمین خلق کرد،[6] و در این قصه هم یاد نشده که خدا آدم را به آسمان برد؛ و اگر خدا این کار راکرده بود، از اموری بود که ذکر آنها لازم است، زیرا انتقال انسان از زمین به آسمان از بزرگ‌ترین نعمت‌هاست. و این

۱. «هل أدلک علی شجرة الخلد و ملک لایبلی» (بقره، ۲، آیه ۱۲۰)
۲. بقره، ۲/ آیه ۳۴.
۳. حِجْر، ۱۵، آیه ۴۸.
۴. «أکلها دائم و ظلها...» (رعد، ۱۳/ آیه ۳۵).
۵. «و اما الذین سعدوافقی الجنة خالدین فیها...» (سوره هود، ۱۱/ آیه ۱۰۸).
۶. بدلیل آیه «انی جاعل فی‌الارض خلیفة.» (بقره ۲، آیه ۳۰).

عدم ذکر، خود دلیل بر آنست که این انتقال صورت نگرفته است، و همه این امور که گفتیم مؤید آن است که بهشتی که خدا آدم را به سکونت در آن فرمان داده بود، غیراز بهشت خلد است.[۱]

* * *

قول دوم آن است که ابوعلی جبایی (درگذشته ۳۰۱ هـ. ق.) گفت: بهشت منظور در این آیه همان است که در آسمان است. و دلیل بر آن اینست که خدای تعالی می‌گوید: «از آن فرود آیید.[۲]»

و اهباط نخستین، از آسمان هفتم به آسمان نخستین بوده، و اهباط دوم از آسمان نخستین به زمین بوده است.

* * *

قول سوم، که قول بیشتر مفسران و اجماع اشاعره است اینست که: این بهشت همان سرای پاداش و بهشت خلد است، و دلیل بر آن اینست که: الف و لام در کلمه الجنة عهد ذهن راست و اشاره به معهودی ذهنی است. و بهشتی که معهود و معلوم مسلمانان است همان: سرای ثواب و بهشت جاودان است، پس واجب است که لفظ را بدان حمل کنند.

* * *

قول چهارم آنست که: همه این امور ممکن است و دلایل نقلی، ضعیف و متعارض است. پس توقف و ترک قطع در این باب واجب است و خدا به مراد خویش داناتر![۳]

از همین مختصر که درباره بهشت نقل شد، صاحبنظران و متأملان به وسعت اطلاع امام از مذاهب مفسران و نحله‌های متکلمان و دقت نظر و غوررسی وی در باب مسائل دینی می‌توانند پی ببرند.

---

۱. آیا حافظ نیز بر این عقیده بوده است که می‌گوید:

پیوند عمر بسته به مویی است هوش‌دار — غمخوار خویش باش غم روزگار چیست؟
معنیٔ آب زندگی و روضهٔ ارم — جز طرف جویبار و می خوشگوار چیست؟

(دیوان، غزل ۶۵، ۶-۴۵، چاپ قزوینی).

۲. «واهبطوا منها...» (بقره، ۲/ آیه ۳۸).

۳. رازی، فخر، تفسیر امام فخر، ۶/۳-۵، چاپ مصر.

۹. همه معجزات انبیاء عقلا ممکن است[۱]

ممکن است بپرسند: چگونه ممکن است که از سنگی کوچک نهرهای بزرگ بدر آید؟ جواب این خواهنده آنست که گوییم: از دو حال بیرون نیست؛ یا این مرد به وجود خدای فاعل مختار و قادر معتقد است یا نیست، اگر معتقد هست سؤال بی‌مورد است، چه او قادر است که جسم را هر طور که بخواهد بیآفریند، چنانکه دریاها و دیگر امور را می‌آفریند؛ و اگر معتقد نیست، هیچ فایده در بحث از معانی و تفسیر آیات قرآن با او نیست[۲]! و این جواب در مورد همه استبعادها و انکارهای گروه منکران و شکاکان، درباره معجزاتی که خدا در قرآن از زنده کردن مردگان، و شفادادن کور و پیس و غیره بیان کرده، صادق است.

اما فیلسوفان در این باب رأی جازم نتوانند داد؛ زیرا عناصر اربعه نزد ایشان **هیولای** مشترکی دارد، که **کون و فساد** می‌پذیرد، و نیز ممکن است که **هوا** مبدل به **آب** شود و برعکس آن. و این چنانست که گویند: چون هوا در کوزه‌یی سیمین داخل شود منجمد می‌گردد، آنگاه در کناره‌های کوزه، قطرات آب جمع می‌شود. و گویند: این قطرات بدان سبب بوجود می‌آید که هوا به آب مبدل می‌گردد. از این استدلال - فی‌الجمله - می‌توان دریافت که انقلاب امور به یکدیگر در عالَم کون و فساد جایز است، و حوادثِ عالَمِ پایین تابعِ امورِ علوی و فلکی است. پس غریب نیست که حادثه‌یی فلکی - به فرمان خدایِ بزرگ - پدید آیَد و موضوعی را هم که در آیه بدان اشارت رفته، موجب شود؛ پس ثابت شد که فیلسوفان خود جزماً و قطعاً به فساد و امتناع این امر نمی‌توانند رأی بدهند.[۳]

۱۰. ماهیت باران چیست؟[۴]

می‌گویند: آیا واقعاً باران از آسمان می‌بارد یا از ابر یا چنانکه برخی فیلسوفان گویند از تأثیر آفتاب در زمین پدید می‌آید؟ و بیان آن چنین است که: خورشید بر زمین می‌تابد، و از آن بخارهایی متصاعد می‌شود، و چون این بخارات به سویِ زمین

---

۱. این شرح را، امام فخر در تفسیر آیه: «و اذاستسقی موسی لقومه فقلنا اضرب بعصاک الحجر، فانفجرت اثنتا عشرة عیناً...» (بقره، ۲/ آیه ۶۰) آورده است.

۲. علمای اصول نیز در زمان بحث گویند «اختلاف مبنایی در بحث بجایی منتهی نمی‌شود.»

۳. رازی، امام فخر، تفسیر کبیر، ۳/۷-۹۶، چاپ مصر.

۴- در تفسیر آیه «وما أنزل من السماء من ماء فأحیابه الارض بعد موتها» (سوره ۲ آیه ۱۶۴).

فرو می‌آید، ذرات مزبور بهم می‌پیوندد، و تبدیل به قطرات باران می‌شود.

در جواب گوییم: البته باران از آسمان فرو می‌آید. چنانکه خدای بزرگ در قرآن می‌گوید؛ و او در خبر خویش صادق است، و چون قادر است که آب را در ابر نگاه دارد، چه مانعی دارد که آنرا در آسمان نگاه دارد؟

و اما قول کسانی که می‌گویند: باران از بخارات دریاها بهم می‌رسد، در نفس خود ممکن و پذیرفتنی است، لیکن اعتقاد جازم بدان جز با انکار خدای فاعل مختار و اعتقاد به قدم عالم ممکن نیست، و این کفر است، زیرا وقتی قایل شدیم که خدای فاعل مختار، قادر به آفریدن جسم است، چگونه ممکن است به گفتار آنان دل بدهیم و یقین کنیم بر اینکه باران از بخارهای دریاها و رودخانه‌ها بهم می‌رسد؟[1]

۱۱. تفسیری فلسفی بر یکی از آیات

در تفسیر آیه ۴۰ از سوره عنکبوت (۲۹) که می‌گوید: «همه را به گناهانشان گرفتیم. پس، از آنها کسی بود که بر او سنگریزه فرستادیم، و کسی بود که فریادی بلند او را بگرفت، و کسی بود که او را به زمین فرو بردیم، و کسی بود که در دریا غرقش کردیم. و خدا بر آن نبود که برایشان ستم کند، ولیکن آنها بر خودشان ستم می‌کردند»[2]، چنین آورده است:

خدا در این آیه، چهار چیز یاد می‌کند: عذاب به **سنگریزه**؛ و گفته‌اند: با سنگ تافته که روی هر یک می‌افتاد می‌سوزاند و از سوی دیگر برون می‌آمد. و در آن اشارت به عذاب آتش است؛ و عذاب به **صیحه** که هوای متموج [موج یافته] است. زیرا گفته‌اند: سبب صوت، تموج هوا و رسیدن آن به پوستی است که در سوراخ گوش قرار دارد و آنرا **ضماخ** گویند، این صوت به پوست مذکور برخورد می‌کند و محسوس می‌گردد؛ و عذاب به **خسف** که عبارت از غلتانیدن و فروبردن در خاک است؛ و عذاب **غرق** که به وسیله آب صورت می‌گیرد. پس چون دقیق شوی می‌بینی عذاب با همه عناصر اربعه انجام گرفته، و انسان مرکب از این چهار عنصر است و قوام و بقای وی وابسته به آنهاست پس چون خدا خواست که انسان را هلاک کند، آنچه راکه مایه هستی او بوده، موجب نیستی او می‌کند، و آنچه راکه سبب بقاء

---

۱. رازی، امام فخر، تفسیر کبیر، ۲۲۳/۴، چاپ مصر.

۲. «... فکلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا علیه حاصباً و منهم من أخذته الصیحة...».

وی بود، وسیله فناء وی می‌سازد[۱].

مراتب موجودات[۲]

حکیمان گویند: حدا تام است یا فوق تمام. و اشیاء را چهار قسم دانند:

۱. ناقص؛ ۲. مکتفی؛ ۳. تام؛ ۴. فوق‌التمام.

ناقص: چیزی است که آنچه او را بایاو لازم است، با او نیست، مانند: کودک و بیمار و نابینا.

مکتفی: چیزی است که آنچه نیازمندیهایش را برطرف کند، او را داده‌اند، مانند انسان و حیوانی که افزارهای لازم را برای دفع آفات و غیره دارند ولیکن همواره در معرض تحلیل و زوال هستند.

تام: چیزی است که همه امور که او را لازم و جایز است او را مهیاست، اگر چه بدانها نیازی نداشته باشد. مانند فرشتگان مقرب، که ایشان را درجات ثابتی است که فزونی و کاستی نگیرد. چنانکه جبرییل گفت: «اگر یک سرانگشت فراتر روم، بسوزم.»[۳] و خدا از قول فرشته گفت: «و هیچیک از ما نیست که مقامش معلوم نباشد.»[۴]

فوق تمام و او کسی است که همه امور لازم و جایز او را حاصل است، و همگنان برای رفع نیازهای خود محتاج او هستند، و دارای همه صفات کمال و نعوت جمال است. پس او تام و فوق تمام است، و این جمله **هوالحق** اشاره به همین معنی است[۵].

۱۲. اهل خیر اندک‌اند

باید دانست که اشاره به کمبود نیکوکاران در قرآن زیاد است. خدا می‌گوید: «اندکی از بندگان من سپاسگزارند.» و همو از زبان ابلیس حکایت می‌کند که گفت: «بیشترشان را سپاسگزار نیابی.» و سبب این قلت آنست که اسباب و موجبات کشش

---

۱. رازی، فخر، تفسیر کبیر، ۶۷/۲۵، چاپ مصر.

۲. «ذلک بأن الله هوالحق و أن مایدعون من دونه الباطل و أن الله هوالعلی الکبیر» (لقمان، ۳۱/ آیه ۳۰).

۳. سعدی در بوستان (۱۲، چاپ فروغی) اشاره به این کلام کرده گوید:

بدو گفت سالار بیت‌الحرام — که ای حامل وحی برتر خرام
بگفتا فراتر مجالم نماند — بماندم که نیروی بالم نماند
اگر یک سرموی برتر پرم — فروغ تجلی بسوزد پرم.

۴. «وما مناالا له مقام معلوم». (صافات، ۳۷/، آیه ۱۶۴).

۵. رازی، فخر، تفسیر کبیر، ۱۶۱/۲۵، چاپ مصر.

انسان به سوی این دنیا زیاد است و از جمله آنها حواس ظاهری و باطنی است که ده تا باشد، و شهوت و غضب و قوای طبیعی هفتگانه، و مجموع آنها ۱۹ تاست که بر در دوزخ تن ایستاده‌اند. و همه مردم را به سوی نفس پرستی و دنیا و لذات حسی می‌خوانند.

اما داعی بسوی حق و دین، جز عقل نیست. و استیلاء قوای حسی و طبیعی بر بیشتر مردم از تسلط نیروی عقل زیادتر است. از این روست که اهل خیر و نیکان کم‌اند و بدکاران و نابکاران فراوان[1].

۱۳. نفس انسانی چیست؟

گوییم: نفس انسانی عبارت از جوهری نورانی و روحانی است که چون به بدن تعلق یافت، پرتو آن در همه اعضاء پدیدار گردد؛ و آن **حیات** است، و زمان مرگ تعلق آن از ظاهر و باطن بدن هر دو منقطع می‌گردد، و آن **موت** است[2].

۱۴. عقل هیچ کاره است[3]

«خدا روزی را برای هر که می‌خواهد بسط می‌دهد، و برای هر که می‌خواهد آنرا تنگ می‌گیرد» و دلیل این سخن آنست که ما، مردم را در وسعت و تنگی روزی گوناگون می‌بینیم، و ناچار این کار سببی دارد، و این سبب، دانایی یا نادانی آدمیزاده نیست، زیرا می‌بینیم که عاقل توانا در نهایت تنگدستی و فقر زندگانی می‌کند، و نادان بیمار و ناتوان در غایت فراخی و کامگاری.

و نیز سبب این امر طبایع و ستارگان و افلاک نیست، زیرا در آن ساعت که پادشاهی بزرگ از مادر زاده می‌شود، گروه بسیاری از مردم و جانوران جز انسان نیز زاده می‌شوند، و نیز جهانی ازگیاهان نیز در این ساعت می‌رویند و بوجود می‌آیند، لیکن چون بادیده حق بین می‌نگریم، و در حدوث همه این اشیاء در آن ساعت باریک می‌شویم، مشاهده می‌کنیم که همه آنها از لحاظ سعادت و شقاوت مختلف‌اند؛ پس می‌فهمیم که مؤثر در سعادت و شقاوت، **طالع یا بخت** نیست. و چون همه این اقسام باطل شد، معلوم می‌شود که: مؤثر در عالم جز خدای بزرگ نیست. و بدین برهان عقلی قاطع ثابت می‌شود که خدای تعالی راست گفت: ان الله یبسط الرزق لمن یشاء و یقدر...» و شاعر نیک گفته است:

---

۱. همانجا، ۱۹۷، چاپ مصر.
۲. همانجا، ۲۸۴/۲۶، چاپ مصر.
۳. در تفسیر آیه: «ان الله یبسط الرزق لمن یشاء و یقدر...» (زُمر، ۳۹/ آیهٔ ۵۳).

فلا السعد یقضی به المشتری و لاالنحس یقضی علینا الزحل
و لکنه حکم رب السما و قاضی القضاة تعالی وجل[1]

۱۵. سخنی از سقراط

در تفسیر آیه ۸۳ از سوره مؤمن (۴۰ = غافر) که می‌گوید: «چو پیامبرانشان با معجزات به سوی آنها آمدند، شاد شدند بدانچه از دانش نزد آنان بود، و در رسیدشان عقوبت آنچه استهزاء می‌کردند»[2]، چنین آورده است:

... آن علمی که این کافران بدان شادمان شدند، کدام بود؟ در آن چند وجه گفتند: نخست اینکه مراد به آن اموری است که آن را **علم** می‌نامند، و آن عبارت بود از شبهاتی که خدا در قرآن از آنها حکایت می‌کند؛ مانند اینکه گفتند: «لوشاءالله مااشرکنا و لاآباءنا.»

قول دوم اینست که جایز است مراد به این **علم**، **علوم فیلسوفان** باشد، زیرا وقتی آنها به وحی الهی گوش می‌دادند، آنرا دفع می‌کردند، و علوم پیامبران را در جنب علوم فیلسوفان کوچک و حقیر می‌دانستند. و درباره **سقراط** گفته‌اند که بعثت یکی از پیامبران را شنید، او راگفتند: چه باشد اگر به سوی او بروی. سقراط گفت: «ماگروهی هستیم که هدایت یافته‌ایم و به هادی و راهنمای دیگری نیاز نداریم![3]»

❋ ❋ ❋

آنچه در این چند صفحه آوردیم، حاصل سیر کوتاهی بود که در تفسیر امام کرده

---

۱. **همانجا**، ۲۸۹/۲۶، چاپ مصر. ملاحظه می‌فرمایند که مسأله‌یی بدان مشکلی را که مورد بحث هزاران متفکر و دانشمند بوده، به چه آسانی حل کرد؟ باید گفت: «آفرین برنظر پاک خطا پوشش باد؟». - معنی شعر اینست که می‌گوید: به سعادت، مشتری حکم نمی‌دهد، و زحل موجب نحوست و شقاوت نمی‌گردد؛ ولیکن این امور حکم پروردگار آسمان است که داور داوران است و بزرگوار و بلند است.

۲. «... فلما جاءتهم رسلهم بالبینات فرحوابما عندهم من العلم و حاق بهم ماکانوا به یستهزئون.»

۳. رازی، امام فخر، تفسیر کبیر، ۹۱/۲۷. - شک نیست که اولا: این سخن از سقراط نیست، و امام به سبب دشمنی با افکار فیلسوفان این سخن را بربافته است. همو در آخر شرح **اشارات** ابن‌سینا آورده که: من عقاید فیلسوفان و افکار ابن‌سینا را رد و تزییف کردم، تا سخنان **اشعری** را به‌کرسی بنشانم و از مذهب او و اسلام دفاع کنم؟ ثانیاً: در صدر اسلام میان مسلمین هیچ یک از علوم فیلسوفان رواج نداشت، تا آیه مربوط به آن علوم باشد، زیرا اعراب بی‌خبرترین مردم از مظاهر فرهنگ و تمدن و فلسفه بودند.

بودیم، و در این راه تنها به ذوق شخصی رفتار کرده‌ایم. خوانندگان بصیر و نقاد خرده نگیرند، زیرا بحث و انتقاد و تفصیل بیشتر در این باب نیازمند دفتر دیگری است.

فصل دوازدهم

خواجه نصیرالدین طوسی

(۶۷۲-۵۹۷ هـ. ق.)

مقدمه

دربارهٔ سدهٔ هفتم هجری

«علم و حکمت بدست این ایرانی در
دورترین نقطه‌های بلاد مغول رفت، تو
گویی نور تابان بود در تیره شامی.»[۱]

سده هفتم هجری بدون شک سخت‌ترین ایام تاریخ ایران است، چه این ایام مصادف با ترکتازی و حمله قوم خونخوار و بیرحم مغول بر بلاد اسلامی، به ویژه ایران است. علت‌های عمده این حمله را حتماً در کتابهای تاریخی خوانده‌اید و چون اینجا مقصود نگارش تاریخ نیست از ذکر وقایع و رویدادهای تاریخی تن می‌زنیم و فقط چند علت برجسته راکه با مقصود ما ارتباط دارد، ذکر می‌کنیم.

چنگیزخان هنگامی به خیال لشکرکشی به ایران افتاد که سلطان محمد خوارزمشاه (درگذشته ۶۱۶هـ. ق.) در ایران حکومت می‌کرد. این خوارزمشاه البته پادشاهی لشکرکش و جنگ‌آزموده بود، در تحمل سختی‌ها بسیار طاقت داشت و چندان فریفته عیاشی و خوشگذرانی هم نبود، بلکه بیشتر ایامش به مجالست اهل علم و مناظره با فقیهان می‌گذشت، تا حدودی به اصلاح حال مردم و وضع مملکت

---

۱. زیدان، جرجی، آداب اللغة العربیة، ۲۳۴/۳ «... فزها العلم فی بلاد المغول علی ید هـذا الفارسی، کانه قبس منیر فی ظلمة مدلهمة.»

هم بی‌اعتنا نبود.

اما امیرانی که در بلاد داشت غالباً نالایق و خودسر و نافرمان بودند از قبیل حاکم اترار یا فاراب که همه سفیران چنگیز را کشت و اموالشان را بـه غـنیمت برداشت و یکی از علل مهم خشم و لشکرکشی چنگیز را فراهم آورد.

ثانیاً: مادر این سلطان که ترکان خاتون نام داشت در تمام کشور مدخلیت تام داشت، و حتی در انتخاب ولی‌عهد هم اجازه به سلطان محمد نمی‌داد و در این راه آن زن مستبد بر طبقه روحانیان اتکاء تمام داشت.

ثالثاً: هم سلطان محمد و هم مادرش بیرحم و ستمگار بودند و وقتی ممالک عـظیمی راتسـخیر مـی‌کردند، بـه جـای حسـن سـلوک و دلجـویی و مهربـانی و خوش‌رفتاری، با مردم سخت می‌گرفتند و بیش از بیش شعله‌های عصیان و نافرمانی را در دلهای آن بیچارگان برمی‌افروختند.

رابعاً: بین امیران و رئیسان قشون سلطان محمد خوارزمشاه همواره نزاع و ستیزه و دشمنی حکفرما بود و غالباً همدیگر را به بددینی و بستگی به اسماعیلیان متهم می‌کردند، برخی از این گروه با خود خوارزمشاه هم میانه خوبی نداشتند، و چند بار هم درصد کشتن او برآمدند و چند تنشان خدمت خوارزمشاه را ترک گفتند و به اردوی چنگیز پیوستند.

خامساً: پس از نبردی که سپاهیان خوارزمشاه در حدود سال ۶۱۲ با لشکریان پسر چنگیز (جوجی) کردند، و اول بار بود که با مغول روبرو شدند، چنان مرعوب شجاعت و دل‌آوری سپاه دشمن شدند که پس از مراجعت به سمرقند پیوسته از آنها یاد می‌کردند.

در هر حال مغولان به ایران آمدند و کارهایی کردند که حمله تازیان را در اواخر ساسانیان از یاد برد و خرابیکاریها و قتل و نهب و غارت را به نهایت رسانیدند.

دسون[۱] که بزرگترین تاریخ را در باب قوم مغول تألیف کرده، می‌نویسد:

«اگر اسناد همه ملت‌های عالم بر بیرحمی و خونخواری مغول متفق‌الکلمه نبود پذیرش مطالبی که مورخان شرقی در این خصوص نوشته‌انـد مشکـل بـود. ولی شهادتی که مورخان مغرب زمین از سفاکی مغول داده‌اند و شرحی که در این باب از

---

۱. D'ohsson صاحب تاریخ مغول.

آن قوم نقل کرده‌اند کاملا با نوشته‌ها و مدارک شرقی مطابقت دارد.»[۱]

ابن اثیر در ذکر واقعه استیلای مغول چنین می‌نویسد:

«... اگر کسی بگوید که از بدو خلقت آدم تاکنون عالم به نظیر چنین واقعه ترسناک و مرگبار گرفتار نیامده، راه خلاف نرفته است... یکی از بزرگترین وقایع تاریخ که ذکر آن ورد زبانهاست رفتار بختنصر است با بنی‌اسرائیل و کشتار او از ایشان و ویران کردن بیت‌المقدس. ولی بیت‌المقدس در مقابل شهرهایی که این گروه ملعون خراب کرده و هر کدام چندین برابر بیت‌المقدس بوده چه عظمتی دارد، و بنی‌اسرائیل، در جنب کسانی که در این واقعه به قتل رسیده‌اند، چه اهمیتی دارند زیرا که عدد کشتگان یک شهر تنها بر بنی‌اسرائیل فزونی داشته است... اینان زنان و مردان و کودکان را کشتند و شکم‌های حاملگان را دریدند و اطفال جنین را به قتل آوردند»[۲].

همو می‌گوید: «آورده‌اند که اگر مغولیی به قریه یا دربندی که مردمی زیاد داشت وارد می‌شد و یکی یکی ایشان را می‌کشت، احدی جرأت اینکه دست به سوی او دراز کند نداشت. گویند: یکی از این قوم مردی را گرفت و چون برای کشتن او حربه‌یی نداشت به او گفت: سر خود را بر زمین نه و از جای خویش مجنب، مرد چنین کرد و مغولی رفت و شمشیر به کف آورد آورد و او را با آن بکشت»[۳].

یک نظر اجمالی به میزان کشتاری که مغول از مردم ماوراءالنهر و شهرهای ایران کرده‌اند و دیدن فهرست خرابی‌های ایشان کافیست که حال زار ممالک اسلامی را در آن سانحه بی‌نظیر مکشوف سازد و خلاصه آن اینست که جوینی صاحب **تاریخ جهانگشای** در چند سطر بیان کرده و گفته که: «هنوز تا رستاخیر اگر توالد و تناسلی باشد غلبه مردم به عشر آنچه بوده است نخواهد رسید، و آن اخبار از آثار اطلال و دمن توان شناخت که روزگار عمل خود بر ایوان‌ها چگونه نگاشته است.»[۴]

نوشته‌اند که وقتی قشون مغول سمرقند را فتح کردند به پای قلعه ترمذ آمدند و مردم را به اطاعت خواندند ولی اهالی از پذیرفتن سرباز زدند و یازده روز با قشون چنگیز می‌جنگیدند و بسیاری از ایشان راکشتند تا عاقبت از پای درآمدند و مغلوب

---

۱. اقبال، عباس، تاریخ مغول، ۱۰۰، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷ هـ. ش.

۲. ابن اثیر، الکامل فی‌التاریخ، ۳۵۹/۱۲، چاپ بیروت، ۱۹۶۶.

۳. ابن‌اثیر، الکامل فی‌التاریخ، ۳۶۲/۱۲، چاپ بیروت.

۴. جوینی، جهانگشا، ۱۳۱/۳، چاپ سیدجلال تهرانی، ۱۳۱۲ هـ. ش.

گشتند و چنگیز ترمذ را گرفت و همه مردم آنرا کشت.[۱]

و «گویند در ترمذ عورتی را جمعی از لشکریان چنگیزخان گرفته و خواستند که به قتل رسانند، آن بیچاره گفت: مرا مکشید تا مرواریدی بزرگ به شما دهم، پرسیدند: که آن مروارید را کجا نهاده‌ای؟ گفت: فرو برده‌ام. مغولان در حال شکم او را شکافته مروارید را بیرون آوردند!

از آن پس همه کشتگان را شکم — به امید گوهر دریدندهم.»[۲]

آخرین فرد از خوارزمشاهیان که چندی در جلوی این بلای عظیم و سیل وحشت و خشم ایستادگی کرد جلال‌الدین منکبرنی است که رشادت و مردانگی او مشهور است. اما افسوس که او نیز از قوه تدبیر و اداره لشکر خالی بود، و به هیچ وجه در فکر انتظام لشکر و سامان دادن به وضع آشفته مملکت و دلجویی از مردم و پیدا کردن متحدانی نبود. و در اواخر کار دلباخته عیاشی و شرابخوارگی گشته بود و به هیچ چیز دیگر نمی‌اندیشید گویی می‌خواست نشان دهد که: تنها مونس ایام درد و سختی آدمی‌زادگان می ناب است.

برای آنکه این واقعه دردآور را دراز نکشیم باید به این سخنانِ جوینی اکتفاء بورزیم:

«یکی از بخارا پس از واقعه گریخته بود و به خراسان آمده، حال بخارا را از او پرسیدند. گفت: آمدند و کندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند!»

* * *

تنها قسمتی از ایران که در این ایام، پایکوب سمند جور و غارت و چپاول مغولان خونخوار نشد، جنوب ایرانست که در دست اتابکان فارس قرار داشت. سعدی اشاره به همین مطلب کرده آنجا که در مدح اتابک ابوبکر بن سعد گوید:

سکندر به دیوار رویین و سنگ — بکرد از جهان راه یأجوج تنگ

ترا سد یاجوج کفر از زراست — نه رویین چو دیوار اسکندر است.[۳]

با همه این اوصاف، شگفت است اگر بگوییم که همین سده هفتم، یکی از بهترین ایامی است که نوابغ و بزرگان علم و حکمت و تاریخ و نقاشی و شعر ایران در آن به

---

۱. اقبال، عباس، تاریخ مغول، ۵۰، چاپ امیرکبیر.

۲. خواندمیر، حبیب‌السیر، ۲۳/۳، چاپ خیام، ۱۳۳۶ هـ. ش.

۳. المعجم فی معاییر اشعار العجم، مقدمه چاپ علامه مرحوم محمد قزوینی.

عرصهٔ هستی رسیده‌اند، مولوی بلخی و شیخ سعدی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و عطاملک جوینی، و حمدالله مستوفی و خواجه حافظ شیرازی و دیگران در همین روزگار تاریک و ظلمانی بوجود آمده‌اند، و بدون شک بزرگترین نماینده حکمت و ریاضی و اخلاق در این سده، **خواجه ابوجعفر نصیرالدین محمدبن محمدبن حسن طوسی** ملقب به استاد بشر است که اینک درباره او سخن می‌گوییم:

۱. زندگانی خواجه،

خواجه در سال ۵۹۷ هجری و ۱۲۰۱ میلادی در طوس خراسان زاده شد، و در ۶۷۲ هجری و ۱۲۷۴ میلادی در بغداد درگذشت. و در مشهد کاظمین پای قبر امام موسیٰ کاظم دفن شد، قاضی نوراالله شوشتری شیعه تراش معروف و برخی دیگر از همان گروه نقل کرده‌اند که: وقتی دید بیماری دیگر علاج ندارد، درباره دفن و کفن خویش با یاران و نزدیکان مذاکره کرد، گفتند: مناسب آنست که در جوار حضرت علی دفنش کنند. او گفت: مرا شرم آید که در جوار این امام بمیرم و از آ ستان او به جای دیگر برده شوم. پس از مرگ بر وصیت او رفتند و درکاظمین دفنش کردند و در جلوی لوح مزارش این آیه را نقش کردند که: «وکلبهم باسط ذراعیه بالوصید = و سگشان دو دست خویش بر درگاه گشاده است.[۱]»

اصل خواجه از جهرود [= چاه‌رود] قم بوده و چون نیاگانش به طوس رفته و در آنجا وطن اختیارکرده بودند، خواجه هم آنجا از مادر زاد و ازاین روی به طوسی مشهور گشت.

پدر خواجه محمدبن حسن خود از فقیهان فرقه امامیه و از محدثان معروف طوس بود، و همو بود که مبادی صرف و نحو و اشتقاق و اقسام علوم ادبی و قرآن مجید را به پسر هوشمند خویش تعلیم کرد، پس از چندی خواجه پیش خال خودش به اکتساب منطق و مبانی علوم عقلی پرداخت.

همچنین گفته‌اند: جزء سوم ازکتاب **الغنیه** ابی‌المکارم بن زهرة الحلبی را پیش معین‌الدین سالم بن بدران المازنی المصری خواند و در سال ۶۱۹ هجری از او

۱. شوشتری، قاضی نورالله، **مجالس المؤمنین**، ۱۸۴، چاپ اسلامیه، ۱۳۷۵ هـ. ق.؛ و آیه ۱۸، سوره ۱۸ قرآن.

اجازه یافت.[۱]

۲. خواجه در نیشابور

خواجه پس از آنکه در طوس پیش خالوی خویش مقدمات حکمت و حساب و هندسه و جبر را تعلیم گرفت، برای تکمیل معلومات در اوایل جوانی رهسپار نیشاپور شد. نیشاپور تا روزگار خواجه با آنکه چندین بار مورد تهاجم و تاخت و تاز قرار گرفته بود بویژه در حمله **غزان** خرابی بسیار بدان راه یافته بود، باز هم از مهم‌ترین مراکز علم و حکمت بشمار می‌رفت. خواجه تازه به کسب علم و دانش در نیشابور آغاز کرده بود که مغولان بسان بلایی آسمانی سررسیدند و مدتی شهر در محاصره مغولان ماند و اهالی نیشابور مقاومت کردند. و در این واقعه داماد چنگیز **تغاجار نویان** بر اثر تیر یکی از محصوران به قتل رسید. سرانجام در دهم صفر ۶۱۸ هجری مغولان نیشابور را فتح کردند ووارد آن شهر شدند. دختر چنگیز که زن همین **تغاجار** بود از فرط خشم دستور داد که هر کس که در آن شهر باز مانده بکشند. و نیز حکم شد آن شهر را چنان ویران کنند که در آنجا بتوان زراعت کرد و حتی سگ و گربه آن شهر را هم زنده نگذارند، مغول چنین کردند و هفت شبانه روز بر نیشابور ویران آب بستند و در سراسر آن جو کاشتند، و کار بدانجا رسید که به تعبیر یکی از دانایان «دیواری از آن شهر بر پای نماند»[۲].

در ضمن خرابی نیشابور مغولان آبادیهای طوس را هم که به مناسبت قبر امام علی بن موسی‌الرضا (وفات، ۲۰۳ هـ. ق.) و هارون‌الرشید (درگذشته ۱۹۳ هـ. ق.) مورد توجه مسلمانان بود به باد غارت و انهدام دادند.

به هر حال در نیشابور خواجه به محضر فریدالدین داماد نیشابوری رسید و کتاب **اشارات** ابن‌سینا را از او استماع کرد.

این فریدالدین شاگرد صدرالدین سرخسی است و او از شاگردان افضل‌الدین غیلانی و او شاگرد ابوالعباس لوکری صاحب کتاب **بیان الحق** است و همو بود که

---

۱. خوانساری، **روضات الجنات**، ۶۰۶؛ قمی، محدث، **الکنی و الالقاب**، ۱۶۳/۳.

۲. حموی، یاقوت، **معجم البلدان**، ۸۵۹/۴. قسمتی از عبارت یاقوت اینست: «... خربوها حتی‌الحقوها بالارض و جمعواعلیها جموع الرستاق حتی حفروها لاستخراج الدفاین فبلغنی انه لم یبق بهاحائط قائم». برای اطلاع بیشتر اقبال، ⇐ عباس، **تاریخ مغول**، ۷-۵۶.

علوم حکمی را در خراسان انتشار داد - این لوکری هم از شاگردان بهمنیاربن مرزبان آذربایجانی بوده که از شاگردان برجسته ابن‌سینا بوده است، بدین ترتیب خواجه به پنج واسطه شاگرد ابن‌سینا می‌شود.[1]

استاد خواجه را در علوم ریاضی چند تن ذکر کرده‌اند که یکی از بزرگترین آنها کمال‌الدین یونس مصری است که در اکثر علوم، بویژه ریاضی، سرآمد روزگار خویش بوده است.

۳. در دژ اسماعیلیان

چون نیشابور بدانسان که گفتیم مورد تاخت و تاز و نهب و غارت قرار گرفت، هرکس که می‌توانست به فکر چاره برآمد و از آنجا کوچ کرد و خود و زن و فرزند را از ورطه بلا خلاص کرد. خواجه نیز در این میان حیرت‌زده و سرگردان و مبهوت پی مأمنی می‌گشت، قضا را محتشم قهستان ناصرالدین عبدالرحیم بن‌ابی منصور اسمعیلی او را به قهستان دعوت کرد و در اکرام و احترام او بسیار کوشید. به دستور همین ناصرالدین محتشم قهستان بود که خواجه کتاب **الطهاره** ابن‌مسکویه رازی (درگذشته ۴۲۱ هـ. ق.) را از عربی به فارسی ترجمه کرد و به نام همو **اخلاق ناصری** نامید.

خواجه در اثناء اقامت خویش در قهستان قصیده‌یی در مدح مستعصم خلیفه عباسی ساخت و با نامه‌یی به بغداد فرستاد، **ابن العلقمی** (وفات، ۶۵۶ هـ. ق.) وزیر مستعصم که آوازهٔ فضل و کمال خواجه را شنیده بود و نزدیکی او را به خلیفه به صلاح خود نمی‌دانست، صورت این حال را به ناصرالدین محتشم اطلاع داد و او از این معنی بدگمان شد و خواجه را به قلعه الموت قزوین نزد **خداوند علاءالدین محمدبن حسن** (۶۱۸-۶۵۳) برد و به حکم همو خواجه در آنجاماند و پس از آن در قلعه (میمون دژ) از قلاع رودبار الموت می‌زیست و پیش رکن‌الدین خورشاه آخرین پادشاه اسماعیلی اقامت داشت تا آنکه هولاکوخان مغول در سال ۶۵۴ قلاع اسماعیلّیه را فتح کرد و خورشاه تسلیم او شد.[2]

---

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۵۸۲، چاپ تهران.

۲. منتخب اخلاق ناصری، مقدمه، به قلم مرحوم استاد جلال‌الدین همایی، ۱۲-۱۱. برخی از مورخان در این باب روایت‌های دیگر آورده‌اند که چون اینجا ذکر وقایع تاریخی منظور نیست از

به نظر می‌آید که خواجه در قلاع اسماعیلیان همچون زندانی سیاسی نگاهداری می‌شده در این مدت از جمله کارها که انجام داد شرح کتاب **اشارات** ابن‌سینا است، در مقدمه این کتاب می‌گوید:

«بیشتر این کتاب را در حال سختی نوشتم که سخت‌تر از آن ممکن نباشد و اغلب آنرا در روزگار پریشانی فکر نگاشتم چنانکه پریشان‌تر از آن پیدا نشود، بلکه در روزگاری که هر جزء آن ظرفی برای غصه و عذاب دردناک و ندامت و حسرت بود، زمانی نگذشت که دیدگانم اشک نریزد، و دلم پریشان نباشد و زمانی بر نیآمد که دردهایم افزون نگردد و غمهایم دو چندان نشود، و شاعر فارسی چه نیکو گفته است:

بگردا گرد خود چندانکه بینم   بلا انگشتری و من نگینم!.»[1]

برخی از اصحاب تاریخ گفته‌اند: «فتح قلاع اسمعیلیه به دلالت خواجه نصیر بود که وزیر مطلق صاحب دعوت ملاحده بود و مکانت او پیش ملاحده به مثابتی بود که اگر او را دستور کاینات گفتندی، میسر گشتی.»[2]

۴. در دربار هولاکو

هولاکو شهرت خواجه را در حکمت و ریاضی شنیده بود و مهارت خواجه در بستن زیج و رصد حتی تا اقاصی مغولستان نیز رسیده بود چنانکه منگوقاآن فرستادن خواجه را به مغولستان از برادرش هولاکو خواست تا در آنجا رصدخانه‌یی ایجاد کند ولی به سبب برخی پیش‌آمدها هولاکو خواجه را در ایران نگاه داشت و چون خود او به نجوم و احکام آن بسیار اعتقاد داشت، و در هر کار با منجمان رأی می‌زد و با احکام آن‌ها به کارها اقدام می‌کرد، بر آن شد که در ایران رصدخانه‌یی دایر

ذکر آن تن می‌زنیم. واقعه‌یی راکه در بالا مذکور افتاد در دو بیت گفته‌اند، و برخی منسوب به خود خواجه دانسته‌اند و آن اینست:

سال عرب چو ششصد و پنجاه و چار شد   یکشنبه غره مه ذی‌القعده بامداد
خورشاه پادشاه سماعیلیان ز تخت   برخاست، پیش تخت هولاکو بیستاد.

۱. الاشارات لابن‌سینا مع شرحی الطوسی و الفخر الرازی، ۱۴۶/۲، چاپ مطبعه خیریه، ۱۳۲۵ هـ. ق. در برخی از چاپهای اشارات و شرح آن اینست قسمت نیست.

۲.به نقل از رضوی، مدرس، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ۹، دانشگاه تهران.

کند. و در سال ۶۵۷ خواجه را به این مهم نامزد کرد و دستور داد در مراغه رصدی انشاء کند و در این راه تمام اوقاف ممالک ایلخانی را تحت اختیار خواجه قرار داد و خواجه دوبار - یکی در سال ۶۶۲ و دیگری کمی پیش از فوت خویش - به بغداد رفت تا امور اوقاف را تحت نظر بگیرد و پس از وضع مخارج و مستمریات مازاد آنرا برای انجام عمل رصد ضبط کند و در ضمن این سفرها آنچه کتاب و آلات رصدی برای کار خود لازم می‌دانست از اطراف جمع کند و هولاکو و پس از او اباقا نیز در تهیه اسباب این امر و جلب دانشمندان می‌کوشیدند تا زیجِ مراغه به انجام رسیدو خواجه خلاصه اعمال و رصدهای خود و یارانش را در کتاب زیج ایلخانی مدون کرد.[۱]

برخی از مورخان گفته‌اند که بستن رصد مراغه به فکر خود خواجه بود و سالها پیش از آنکه به خدمت هولاکو برسد در این اندیشه بود که هر وقت اقتضا کند و زمان یابد و وسایل فراهم شود به این کار اقدام کند، نهایت آنکه چون در روزگار هولاکو این آرزو را ممکن الحصول دید او را بر این کار برانگیخت. گویند هولاکو گفت: «فایده این کار چیست؟» آیا آنچه آمدنی است و مقدر است که بشود با بستن رصد و دانستن حرکات کواکب می‌توان از آن‌ها جلوگیری کرد؟ خواجه گفت جواب را با مثلی ادا کنم، آنگاه از ایلخان درخواست کرد که یکنفر بر بلندیی که نزدیک آن مکان بود برآید و از آنجا یک طشت مسین بزرگ فرو اندازد به نحوی که مردم آنرا ندانند، هولاکو این کار را انجام داد، کسی را مأمور کرد که بر پشت‌بام رود و آن طشت را بیندازد، از افتادن طشت آوازی سخت ترسناک و هول‌انگیز پدیدارگشت و مردم بهم برآمدند و وحشت همه جا را فراگرفت و جمعی بیهوش گشتند. اما خواجه و هولاکو که از سبب آن امر آگاه بودند نهراسیدند. پس خواجه گفت: اگر علم نجوم را هیچ فایده نیست این فایده را دارد که اگر کسی از اوضاع و احوال فلکی آگاه باشد، زمان ظهور حوادث ترسی که در مردمان غافل و نادان بوجود می‌آید، در او پدید نمی‌آید. هولاکو چون اینطور دید خواجه را به بستن رصد امر داد و فرمود که ساختمان آن را آغاز کند[۲].

خواجه در این عمل مددکار و دستیارانی چند داشت که مهم‌ترین آنها فخرالدین

---

۱. آشتیانی، اقبال، **تاریخ مغول**، ۵۰۲، چاپ امیرکبیر.
۲. کتبی، ابن‌شاکر، **فوات الوفیات**، ۲/۵۲۰-۱۴۹، چاپ مصر، ۱۲۹۹ هـ. ق.

مراغی، و فخرالدین اخلاطی، و نجم‌الدین دبیران، و مؤیدالدین عرضی بودند که خواجه خود از آنها نام برده است. غیر از این عده که برشمردیم گروهی از دانشمندان و منجمان هم در این کار با خواجه مشارکت داشته‌اند که نام چند تن از ایشان را ذکر کرده‌اند که اهم آنها عبارتند از: رکن‌الدین استرآبادی، محیی‌الدین مغربی، قطب‌الدین شیرازی، شمس‌الدین شیروانی، کمال‌الدین ایجی، نجم‌الدین اسطرلابی، قومنجی [تومه‌جی] چینی ملقب به **سینک سینک**؛ که خواجه رشیدالدین آن را به عارف ترجمه کرده است، و چند تن دیگر[۱].

بنای رصد در سالی تمام شد که خواجه در آن سال وفات یافت (۶۷۲). بنابر این بنای این رصدخانه ۱۵ سال وقت خواجه را گرفت.

بزرگواری خواجه در اینکار بزرگ تنها مربوط به قدرت علمی او نیست، چه اگر این کار را هم نمی‌کرد دانش و معرفت خواجه بر دانشمندان آشکار و معلوم بوده و هست، بلکه در آنست که با چه مهارت و استادی و متانت و سخنان حکیمانه در عقل هولاکو رسوخ کرد و آن خون‌آشام بدکردار را واداشت که به جای خرابکاری و کشتار خلق خدا به اصلاح امور اجتماع و پیشبرد فرهنگ و فنون بپردازد، و از کسی که مظاهر تمدن را خراب می‌کرد شخصی بسازد که کاخ تمدن را برافرازد و در پیشبرد و ترقی دادن علم سراز پا نشناسد.

خواجه سرانجام کار را به جایی رسانید که هولاکو را برانگیخت تا شخصی به بلاد عربی بفرستد، و دانشمندانی را که از ترس مغول و حمله خرابکارانه آنها فرار کرده بودند و به **اربل و موصل و جزیره و شام** رفته بودند، تشویق کند و آنها را به ایران بازگرداند، و نیز از دانشمندان آن بلاد گروهی را به مراغه بیاورد. هولاکو برای اینکار «فخرالدین لقمان بن عبدالله مراغی» را نامزد کرد و این مرد، شخصی هوشمند و زیرک بود و با حسن تدبیر توانست دانشورانِ بسیاری را که به بلاد عربی رفته بودند به شهرهای خودشان بازگرداند. و بدین‌وسیله کار خود را نیک انجام دهد و برگردن دانش و معرفت حقی داشته باشد[۲].

* * *

رصدخانه مراغه، نخستین رصدخانه‌یی نیست که در اسلام بنا شده بود بلکه

---

۱. عزاوی، عباس، **تاریخ علم الفلک فی العراق** ۹-۳۲؛ و خوانساری، **روضات الجنات**، ۵۸۳، **چاپ تهران**.

۲. **مجمع‌الاداب**، ۲۵۶، چاپ هندوستان.

پیش از آن چند رصد مشهور وجود داشته است که از آنها چند مورد اهمیت دارد:

۱. رصد مأمون، که آنرا در سال ۲۱۴ هجری در قریه **شماسیه** نزدیکی شام بنا کرد، و آن نخستین رصدی است که در اسلام بنا شده است.

۲. رصد بتانی، که در حدود شام بوده.

۳. رصد حاکمی در مصر.

۴. رصد (بنی‌الاعلم) در بغداد.

با وجود اینکه خواجه در بناء رصد مذکور، نهایت کوشش و اهتمام به خرج داد و در این کار بیشتر دانشمندان آن روزگار را گرد آورد، با همه اینها از خطا و نقص برکنار نماند. تقی‌الدین محمدبن زین‌الدین معروف به راصد (درگذشته ۹۹۳ هـ. ق.) در کتاب **سدرة‌المنتهی** گوید: «رصدخانه مراغه نیکو و مفید نبود، چه خود خواجه به وزارت اشتغال داشت و رصدخانه را به دست کسانی داده بود که در فضل و فضلیت قرین و همپایه او نبودند، و با این حال خود او فکر می‌کرد که اتقان و استواری آن به نهایت رسیده است، ولیکن این ضعف‌ها بزودی ظاهر نگشت و تحقیقات بعدی و تجربیات و مرور زمان آنها را تصحیح کرد تا نوبت به رصد اولغ‌بیک رسید.»[1]

ولیکن برخی از محققان این قول را صائب نمی‌دانند و می‌گویند: خود خواجه می‌دانست که این رصد راکمتر از سی سال، تمام نمی‌توان کرد و همین هم در نظر او بوده ولیکن هولاکو مانند سایر شاهزادگان مغول شتابکار بود و می‌خواست که کار رصد بزودی پایان یابد و از این جهت به خواجه و همکارانش فرمان داد که کار خود را زود انجام دهند.» از این‌روی، کار آنچنانکه خواجه می‌خواست نشد. خود خواجه در مقدمه **زیج ایلخانی** به این مطلب اشاره کرد و گوید: «... رصد به کمتر از سی سال که دور این هفت ستاره تمام شود نتوان ساخت و اگر بیشتر از سی سال به آن کار مشغول باشد بهتر و درست‌تر باشد. ولیکن پادشاه ما که بنیاد رصد آغاز فرمود، فرمود که جهد کنید تا زودتر تمام کنید، و فرمود که مگر به دوازده سال ساخته شود. ما بندگان گفتیم: جهد کنیم اگر روزگار وفا کند.»[2]

* * *

از کارهای بزرگ دیگر خواجه اینست که در محل رصد مراغه کتابخانه بزرگی

---

۱. عزاوی، عباس، **تاریخ علم‌الفلک فی‌العراق**، ۴؛ کتبی، ابن‌شاکر، **فوات الوفیات**، ۱۵۱/۲.

۲. به نقل از: **احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی**، تألیف مرحوم مدرس رضوی، ۲۹.

احداث کرد و بنا به فرمان هولاگو کتابهای نفیس و سودمند بسیاری که از بغداد و دمشق و موصل و خراسان غارت شده بود، و در کار رصد خواجه هم لازم بود به آن کتبخانه آورده شد. خود خواجه مأمورانی به اطراف بلاد می‌فرستاد که هر جا کتب علمی بیابند خریداری کنند و برای او بفرستند. و خود هرکجا به کتاب مفید و نفیسی برمی‌خورد و در مسافرتها به نظرش می‌رسید همه را می‌خرید و در این کار چنان کوشش داشت که به عقیده برخی از مورخان چهارصد هزار = ۴۰۰/۰۰۰ کتاب در کتابخانه مراغه گرد آمده بود.[۱]

۵. وزارت خواجه

گذشته از احترام و عزتی که خواجه در دستگاه ایلخانی داشت، به نظر برخی از مورخان خواجه وزارت هولاکو را نیز بعهده داشته است، خوانساری در **روضات الجنات**، و ابن شاکر در **فوات الوفیات** به این امر تصریح کرده‌اند، سبکی نیز در **طبقات‌الشافعیة** همین قول را آورده است. ولیکن همه وزارت او را مطلق نمی‌دانند بلکه می‌گویند: خواجه، وزارت هولاکو را داشت بدون اینکه دخالتی در اموال بکند، ولیکن چنان عقل او را ربوده بود و بر او مسلط شده که هولاکو سوار نمی‌شد و مسافرت نمی‌کرد و دست به کاری نمی‌زد مگر وقتی که خواجه تعیین می‌کرد...»[۲] و این قول بنظر درست‌تر می‌آید چه با آنکه خواجه در پیش هولاکو مقرب‌تر از همه بوده و عظمت و احترام فوق‌العاده داشته از هیچ مأخذی به صراحت برنمی‌آید که او وزارت هولاکو را به آن معنی که در خرج و دخل و عزل و نصب مستقیماً دستی داشته باشد پذیرفته باشد بلکه اگر در امری از او مشورت می‌خواستند آنچه موافق مصلحت بوده اظهار می‌داشت و با فراست وکیاستی که داشت در حل و فصل امور

---

۱. کتبی، ابن‌شاکر، فوات‌الوفیات، ۱۴۹؛ و مجلة «العرفان» سال ۴۷، شماره ۳۳۰/۴؛ و زیدان، جرجی، تاریخ التمدن الاسلامی، ۲۱۴/۳. اینک عین عبارت کتبی «... وابتنی نصیرالدین الطوسی به مراغة قبة و رصداً عظیماً. واتخذ فی ذلک خزانة فسیحة الارجاء و ملاها من الکتب التی نهبت من بغداد و الشام و الجزیرة، حتی تجمع فیها زیادة علی أربعمأئة ألف مجلداً». برخی از معاصران، با توجُّه به شرایطِ نشر در آن روزگار، این رَقَم را اغراق آمیز می شمارند.

۲. کتبی، ابن‌شاکر، فوات‌الوفیات، ۱۵۱/۲ چاپ مصر. «... وکان یعمل الوزارة لهولاکو من غیران یدخل یده فی‌الاموال و احتوی علی عقله حتی انه لایرکب و لایسافرالافی وقت یأمره...»

هولاکو را یاری می‌کرد، و بیشتر اوقات خویش را به کار ترجمه و تألیف و تصنیف کتب و افادهٔ به طالبان می‌گذرانید.

اما برخی از مورخان که وزارت خواجه را مطلق و مسلم پنداشته‌اند، شاید از این راه بوده که دیده‌اند، ایلخان مغول تمام اوقاف ممالک پهناور اسلام را در اختیار او گذارده بود تا ده یک آنرا صرف مخارج و لوازم رصد و ساختن رصدخانه کند. بهر حال اگر خواجه در دربار ایلخان مذکور سمت رسمی وزارت نداشته در عمل از همه وزیران اقتدار و سیطره و جبروت بیشتر داشته است.

۶. مذهب خواجه و دشمنان او

دانشمندان و اصحاب تاریخ شک ندارند در اینکه خواجه شیعی مذهب بوده است و بیشتر برین‌اند که دوازده امامی بوده است. و در اغلب کتابهای کلامی خود به دوازده امام و وجوب عصمت آنها اشارت دارد.[۱]

و همو رسالات بویژه‌یی در این باره پرداخته که از آنجمه **رسالة الفرقة الناجیة** و **رسالة فی حصر الحق بمقالة الامامیة** که به فارسی نگاشته است، و نیز **کتاب الاثنی عشریة** و **رساله فی الامامة** را می‌توان نام برد.[۲]

از این گذشته در شرح حال او دیدیم که او فقه را نزد چند تن از فقیهان شیعه خواند که **معین‌الدین مصری** (درگذشته ۶۲۹ هـ. ق.) و کمال‌الدین میثم بحرانی (درگذشته ۶۴۸ هـ. ق.) از آنجمّله‌اند. و نیز چون به بغداد می‌خواست رفتن، در مجلس رئیس فقهای شیعه یعنی: نجم‌الدین معروف به محقق حلی (درگذشته ۶۷۶ هـ. ق.) صاحب کتاب **شرایع الاسلام** حاضر شد و او را گرامی داشت و در **مبحث تیاسر** که در بیان قبله اهل عراق است با او بحث کرد و پرسش‌هایی انجام داد[۳].

خواجه تنها از نظر اعتقاد شیعی نبود، بلکه در عمل هم به روح تشیع پای‌بند بود و در ضمن اشعاری که از او نقل شده، شعری به چشم می‌خورد که مضمونش اینست:

---

۱. ⇐ **کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، چاپ قم (مکتبه المصطفوی، بدون تاریخ)؛ **تلخیص المُحَصَّل**، چاپ دانشگاه، به اهتمام شیخ عبدالله نورانی.

۲. نعمه، شیخ عبدالله، **فلاسفة الشیعة**، ۵۰۱ و ۴۷۴، چاپ بیروت.

۳. شوشتری، نورالله، **مجالس المؤمنین**، ۲۰۵/۲، چاپ اسلامیه.

«اگر کسی تمام صالحات را انجام دهد و همه پیامبران مرسل و اولیاء را دوست بدارد، همواره بدون ملالت روزه بگیرد، و شبها را به قصد عبادت نخوابد و به هیچکس آسیبی نرساند و تمام یتیمان را لباس دیبا بپوشاند و آنان را نان و عسل بدهد و در میان مردم به نیکی بسر برد و از گناه و لغزش برکنار بماند، روز حشر به هیچ روی سودی نبرد، اگر دوستدار علی نباشد.»[1]

روی این اصل، گروهی از علماء اهل سنت و برخی مورخان بر این رفته‌اند که چون خواجه شیعی متعصب بوده و خلفای عباسی را غاصب خلافت آل‌علی می‌دانسته از این‌روی، ایلخان مغول را بگرفتن بغداد و کشتن خلیفه برانگیخته است. و برخی از علمایِ سنی، بویژه حنبلیان، در بدگویی از خواجه کار را به حَدِ وقاحت و بی‌ادبی رسانده‌اند. ابن تیمیه حنبلی (درگذشته ۷۲۸ هـ) رساله‌یی در **رد نصیریه** که - فرقه‌یی از غلاة شیعه و از پیروان «محمدبن نصیرالنُمَیری» هستند - نوشته، می‌گوید:

«... قوم مغول وارد بلاد اسلام شدند و خلیفه را کشتند و این کار جز به یاری و معاونت این گروه صورت نگرفت، زیرا مرجع و مقتدای آنهانصیرالدین طوسی بود که در الموت وزارت ملاحده را داشت و همو بود که هولاکو را به‌کشتن خلیفه اسلام واداشت... ظاهر مذهب این گروه رفض و باطنش کفر صریح است.»[2]

ابن قیم (درگذشته ۷۵۱ هـ. ق.) که شاگرد ابن تیمیه بود، دشمنی و عناد با خواجه را به مرز وقاحت رسانیده و درباره آن بزرگوار از هیچ افترایی پروا نکرده است. می‌گوید:

«... چون نوبت به یاور شرک و کفر، و وزیر ملحد ملاحده نصیر طوسی رسید که وزارت هولاکو یافته بود، خویش را از پیروی رسول و اهل دین او برکنار داشت و آنان را عُرضه تیغ گردانید تا از ملحدان اسمعیلی خلاص گشت. و همو بود که خلیفه و قضاة و فقیهان و محدثان را به قتل رسانید و فیلسوفان را زنده نگاه داشت که برادران او بودند و منجمان و طبیعت شناسان و جادوان را گرامی داشت و اوقاف و مدارس و مساجد اسلام و رواتب آنها را فسخ کرد و مخصوص خود و یارانش کرد. او در کتاب‌های خود قدم عالم و بطلان معاد و انکار صفات پروردگار جهانیان را، از علم و قدرت و حیات و سمع و بصر... نصرت داد و گفت: خدا نه در داخل عالم است و

---

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۶۰۷. متن شعر را در قسمت اشعار خواجه بخوانید.
۲. ابن تیمیه، الرد علی النصیریه، ۸۹، چاپ مصر ۱۹۵۳.

نه در خارج آن و بالای عرش پروردگاری نیست که پرستیده شود... برای ملاحده مدارس ساخت، و خواست تا **اشارات** امام ملحدان ابن‌سینا را جای قرآن قرار دهد! ولیکن نتوانست و گفت: این قرآن خواص است و آن قرآن عوام است. و همو خواست تا نماز را تغییر دهد و بدو نماز بازگرداند. ولیکن اینکار را هم نتوانست-؛ درآخر کار جادویی بیاموخت و خود ساحر شد و بتان را عبادت می‌کرد...!»[۱].

«.... **شهرستانی**[۲] در کتاب **المصارعه** با ابن‌سینا گلاویز شد و قول او را راجع به قدم عالم و انکار معاد جسمانی و نفی علم پروردگار و قدرت او و برخی مسائل دیگر ابطال کرد، این نصیرالحادبه یاری ابن‌سینا برخاست و کتاب شهرستانی را نقض کرد وکتابی پرداخت بنام **مصارعة المصارعة** ما هر دوکتاب را دیدیم، نصیرطوسی در آنجا این اصل را تأیید می‌کرد که خدا آسمانها و زمین را در شش روز نیافرید و او چیزی نمی‌داند و به قدرت و اختیار خویش کاری انجام نمی‌دهد، و مردگان ازگور بر نمی‌خیزند...»[۳]

سبکی در یکجا همین نظر را در مورد خواجه ابراز داشته و سپس می‌گوید:

«به هولاکو گفته شد که اگر خون این خلیفه ریخته شود. جهان به شیون و زاری برخیزند و سبب خرابی دیارتو می‌شود، چه پسر عموی رسول و خلیفه خدا در زمین است. پس **شیطان مبین نصیرالدین طوسی حکیم** برخاست و گفت: کشته می‌شود به نحوی که خونش بر زمین ریخته نشود! و **این نصیرالدین سخت‌ترین مردم بر مسلمانان بود!** پس خلیفه را در نمد پیچیدند و لگدمالش کردند تا جان داد.»[۴]

ازمخالفان دیگرخواجه یکی دیگر شیخ‌مرتضی انصاری (درگذشته ۱۲۸۱ هـ. ق.) است که درکتاب **مکاسب** ضمنِ بحثی فقهی داستانی از یک **آسیابان و خواجه** نقل

---

۱. ابن العماد، شَذَرات الذهب، ۵/ ۳۴۰-۳۳۹ «قال العلامة شمس‌الدین بن القیم فی کتابه اغاثة اللهفان من مکاید الشیطان مالفظه: لما انتهت النوبة الی نصیرالشرک و الکفر والالحاد وزیر الملاحدة النصیر الطوسی وزیر هلاکو، شفی نفسه من اتباع الرسول و اهل دینهم. فعرضهم علی السیف حتی شفی اخوانه من الملاحدة واشتفی هو. فقتل الخلیفة... و الفقهاء... واستبقی الفلاسفة... جعل اشارات امام المحلدین ابن‌سینا مکان القرآن... فقال هی قرآن الخواص و ذلک قرآن العوام... فکان ساحراً یعبدالاصنام!»

۲. مراد محمدبن عبدالکریم شهرستانی صاحب الملل و النحل است.

۳. ابن‌قیم، اغاثة اللهفان من مکاید الشیطان، ۲۵۳/۲، چاپ مصر، ۱۹۳۹.

۴. سبکی، طبقات الشافعیة الکبری، ۵/۵-۱۱۴.

می‌کند و در پایان از زبان خود خواجه نقل می‌کند که وی چون جهل خویش را دریافت کتاب خود را ورق ورق به آب شست! و اینک خلاصه آن داستان:

«وقتی خواجه از شهری به شهری سفر می‌کرد و یکی دو کتاب از آن خود و دیگران را، که در نجوم و هیات و ریاضی نوشته‌اند، با اسطرلاب خود همراه داشت. وقت غروب به آسیایی رسید. فصل بهار بود و هوا خوش و ملایم. کیسه‌یی را که همراه داشت در کنار آسیا بر زمین نهاد و جای پهن کرد تا بخوابد. در همین حال آسیابان سالخورده‌یی از آسیا بیرون آمد و چون خواجه را دید، پس از سلام روبه خواجه کرد و گفت:

-گمان دارم که امشب باران می‌آید؛ از این‌روی، بهتر اینست که کیسه و بارو بنه خود به درون آسیا بکشی و شب ایمن خسبی.

خواجه از آسیابان سپاسگزاری کرد و گفت: هوای بیرون دلکش است و با این حال، خوابیدن در آسیا و شنیدن صدای یکنواخت آن روا نیست، من همین بیرون می‌خوابم.

پیرمرد دوباره گفت:

من یقین دارم که امشب باران خواهد آمد، و تو نیمه شب به آسیا پناهنده خواهی شد. و چون من در را استوار بسته‌ام و گوشم نیز سنگین است، تو نخواهی توانست به اندرون بیایی.

خواجه به پشت‌گرمی دانش خود، اسطرلاب بیرون کشید و در اختران خیره شد و تقویم را دید و دریافت که هیچکدام دلالت ندارد بر اینکه آن شب بارانی بیاید. از پیر مرد عذرخواست و پیر هم دیگر اصراری نکرد و به آسیا رفت و در را استوار ببست.

پاسی از شب نگذشته بود که آسمان دگرگون شد و ابرها پدید آمد و بارانی سخت تند باریدن گرفت. خواجه بیدرنگ خود را به آسیا رسانید و هر چه در زد جوابی نشنید. تا پگاه زیر باران و سرما ماند. صبحگاهان چون پیرمرد در آسیا بگشاد و بیرون آمد و خواجه را باران زده دید خندید و گفت: ای جوان، به سخن من گوش فرانداشتی و اینک پاداش خود را دریافتی!

خواجه گفت: ای پیر گرامی، من بر پایه دانش‌ها و آزمون‌های خود گمان می‌بردم که بارانی نمی‌آید. اما اکنون پرسشی دارم و اینست که: تو از کجا فهمیدی که باران

خواهد آمد؟ پیرمرد گفت: من سگی دارم که هر وقت زوزه‌کنان وارد آسیا شود، پس از آن باران بیاید...[۱]

***

با همه تفاصیل و اتهامات، اینکه خلیفه به تحریک خواجه کشته شده باشد، اصلا معلوم نیست. و آنگهی سخنان **ابن قیم** و دیگران، به ویژه، در مورد فلسفه خواجه و عقاید او بسیار دور از واقع و کودکانه بل جاهلانه است.

آری خواجه در ترویج مذهب شیعه اهتمامی تمام داشت و در بزرگداشت عالمان شیعی و سنی، منجمله **ابن‌ابی الحدید** (درگذشته ۶۵۵ هـ. ق.) و برادرش، و نیز بسیاری از دانشمندان با دل و جان می‌کوشید ولیکن فرسنگها از تعصبات خشک و سبک مغزی دور بود و تا می‌توانست با ارباب تمام مذاهب به مهربانی و محبت رفتار می‌کرد، و بنابراین اگر به تهمت و افتراء او را دشمن اسلام بخوانیم و از نادانی، کشته شدن مردم مسلمان را به فرمان هولاگو از ناحیه او بدانیم، از انصاف دور شده‌ایم.

۷. اخلاق خواجه،

خواجه مردی حکیم و سیاستمدار بوده و از خواص این دو حالت بیشتر آنست که شخص انسانی شکیبا و بردبار می‌شود و به هر بادی از جای نمی‌جنبد.

علامه حلی در حق او گوید که خواجه «در اخلاق شریفترین کسی است که ما تا کنون دیده‌ایم...»[۲]

و ابن‌شاکر درباره او گوید «خواجه سخت نیک منظر و خوش‌رو، وکریم و سخی و حلیم و خوش معاشرت و زیرک و هشیار بود و یکی از داهیان زمان بشمار می‌رفت. و آورده‌اند که شخصی به خدمت خواجه آمد و نوشته‌یی از آن دیگری به خواجه داد که در آن به خواجه بسیار ناسزا گفته و دشنام داده بود و او را **کلب‌بن کلب** خطاب کرده بود. خواجه با زبانی نرم و لطف‌آمیز در جواب او نوشت: و اما اینها که نوشته‌ای درست نیست چه سگ در زمره چهارپایان است و عوعو می‌کند و پوست او پوشیده

---

۱. قصص‌العلماء، ۲۸۹؛ رضوی، مدرس، **احوال و آثار خواجه نصیر**، ۷۳-۷۲.

۲. «وکان اشرف من شاهدنا فی‌الاخلاق نورالله مضعجه...» به نقل از خوانساری، **روضات**، ۶۰۷، چاپ تهران.

از پشم است و ناخنی دراز دارد و این صفت‌ها در من نیست و به خلاف او قامت من راست و تنم بی‌موی و ناخنم پهن است، و من گویا و خندانم و فصول و خواصی که مراست غیر آن فصول و خواصی است که سگ دارد و آنچه در منست در او نیست و تمام عیوبی را که صاحب نامه ذکر کرده بود، بدینسان جواب گفت بدون آنکه کلمه‌یی درشت و زشت بنویسد و یا بگوید...»[1]

و همو گوید «خواجه با تقرب و مکانتی که پیش هولاکو داشت، از منافع مسلمانان بویژه شیعیان و علویان و حکمت‌دانان و غیر ایشان نگاهبانی می‌کرد و به آنها احسان و نیکی می‌کرد و در ابقاء آنها در شغلشان کوشا بود و می‌کوشید که وجوه اوقاف را در محل اصلی صرف کنند و با وجود همه اینها، شخصی متواضع و فروتن و گشاده‌رو و نیکو معاشرت بود.»[2]

اغلب مورخان و اصحاب رجال در حق او و اخلاق او بدینسان سخن گفته‌اند و ما از ذکر همه آنها صرف نظر می‌کنیم.

همچنین خواجه شخصی با تسامح و با وسعت مشرب بود و دانشمندان و عالمان را از هر طبقه و هر مذهبی که بودند بزرگ می‌داشت و در این میان به تصوف و صوفیان راستین توجه مخصوص داشت و با توجه به کتابهایی که نوشته معلوم می‌شود که خود او نیز در این راه قدمی راسخ داشته است. در نمط نهم **شرح اشارات**، یعنی «مقامات العارفین» و رساله نفیس «اوصاف الاشراف» چنان سخنان صوفیان را بیان می‌کند که گویی خود او سالک راه صریقت بوده است. او در این کتاب دوم برخی اتهامات ناروا و جاهلانه را که بر صوفیان بسته‌اند کشف می‌کند و در باب توحید و اتحاد سخنان لطیف می‌گوید و دعاوی منصور حلاج و برخی دیگر از صوفیان را به روشی درست تفسیر می‌کند. ولیکن به صوفی نمایان و قلندران بیکاره اعتقادی نداشته و آنان را سربار جامعه می‌دانسته است. «گویند وقتی در برابر سلطان [هولاکو] گروهی از فقیران قلندریه پیدا شدند. سلطان از خواجه پرسید: اینها چه کسانند؟ خواجه در جواب گفت: گروهی زاید و بیهوده‌اند، برفور سلطان دستور داد که همه را نابود کردند. کسی از خواجه پرسید مقصود تو از این بیان چه بود؟ گفت: مردم چهار طبقه بیش نیستند: جمعی امیر و وزیر و کسان سلطانند، از لشکری و

---

۱. کتبی، ابن شاکر، **فوات الوفیات**، ۲/ ۱۵۰، چاپ مصر.
۲. همانجا، ۱۵۱.

کشوری، دو دیگر بازرگانان و تجارند، سدیگر پیشه‌وران و صنعتگران‌اند، و آخرین گروه برزگران و دهقانند، و آنکس که از زمره این چهار گروه نباشد سربار مردم و در جهان زیاده است.»[1]

۸. اشعار خواجه،

خواجه در شعر نیز دستی داشته و برخی اوقات تفنن را ابیاتی می‌ساخته است ولیکن معلوم است که اشعار او در درجه اول نیست. جمعی از پژوهندگان اشعار او را جمع کرده‌اند و بیشتر اشعار او در **روضات الجنات** خوانساری آمده است. ما چند قطعه از اشعار پارسی و تازی او را ذکر می‌کنیم:

۱- در مورد قضیه شرطیه منطقیان گوید:

مااللمثال الذی مازال مشتهراً — للمنطقیین فی‌الشرطی تسدید
أمارأواوجه من اهوی و طرته — الشمس طالعة و اللیل موجود![2]

که به فارسی چنین ترجمه‌اش کرده‌اند.

مثالی را که در شرطیه گفتند — بگو با منطقی کاین هست مردود
رخ و زلفین یارم را ببیند — که شمس طالع و اللیل موجود!

و این ابیات در مدح امام علی(ع):

لو أن عبداً أتی بالصالحات غداً — و ود کل نبی مرسل و ولی
و صام ما صام صوام بلا ملل — و قام ما قام قوام بلا کسل
و طار فی الجو لایأوی الی احد — و غاض فی البحر مأموناً من البلل
و أکسی الیتامی من‌الدیباج کلهم — و اطعمهم من لذیذ البر و العسل
و عاش فی الناس آلافاً مؤلفة — عار من الذنب معصوماً من الزلل
ما کان فی یوم البعث منتفعاً — الا بحب امیرالمؤمنین علی![3]

این قطعه فارسی منسوب به اوست:

نبود مهتری - چو دست دهد - — روز تا شب شراب نوشیدن

---

۱. ابن‌الفوطی، الحوادث الجامعه، ۳۴۳، مصر، ۱۹۵۸. - این داستان را طنزنگار بزرگ ایرانی مولانا عبید زاکانی به صورت شیرین‌تری در اخلاق الاشراف آورده است. کلیات دیوان عبید زاکانی، «اخلاق الاشراف»، ۲۲، اقبال.

۲. خوانساری، روضات‌الجنات، ۵۷۹؛ و بهائی، کشکول، ۵۲۱/۴، کتابفروشی ابیه تهران.

۳. خوانساری، روضات‌الجنات، ۵۷۹، چاپ تهران.

یـا غـذای لذیـذ را خـوردن یـا لبـاس لطـیف پـوشیدن
مـن بگـویم کـه مـهتری چـه بود گـر تـوانـی ز مـن نـیوشیدن
غمگنـان را ز غـم رهـانیدن در مـراعـات خـلق کـوشیدن

بیتی است معروف که به خیام نسبتش می‌دهند و آن اینست:

می خوردن من حق زازل می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود.

گویند خواجه در جواب گفته است:

ایـن نکـته نگـوید آنکـه او اهـل بـود زیرا که جـواب شـبهه‌اش سـهل بـود
عـلم ازلی عـلت عصیـان کـردن نـزد عـقلا ز غـایت جـهل بـود![1]

این رباعی هم از اوست:

مـوجود بـه حق واحـد اول بـاشد بـاقی هـمه مـوجود مـخیل باشد
هر چیز جـز او کـه آیـد انـدر نـظرت نـقش دومـین چشـم احـول بـاشد[2]

---

۱. محمد زهاوی مفتی بغداد، (وفات، ۱۳۵۳ هـ. ق.) جواب رباعی خیام را با این یک بیت گفته است:

بـا صـرف نـظر ز عـلم هـر مـعلومی خیـام! جـواب شـبهات سـهل بـود.

باید دانست که حمدالله مستوفی بیت منسوب به خیام را از سراج قمری و جواب منسوب به خواجه را از عزالدین قزوینی می‌داند. (تاریخ گزیده، ۸۳۰ و ۸۳۳، چاپ دکتر عبدالحسین نوائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶ هـ. ش.).

نظیر این استدلال را St. Augustine (۴۳۰-۳۵۴م.) در رد «رواقیان» کرده، گوید: تصور رواقیان از سرنوشت و تقدیر - که با نجوم ارتباط دارد - اشتباه است، زیرا فرشتگان و آدمیان مختار هستند. درست است که خدا به گناهان ما علم قبلی دارد، ولی ما نباید گناه کنیم بدلیل آنکه وی از پیش بدان علم داشته است. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه مغرب، ۳۵۵، چاپ دهم، عین عبارت راسل چنین است:

«... The Stoic conception of Fate (which connected with Astrology) is mistaken, since ángels and men have free will. It is ture that God has foreknowledge of our sins, But we do not sin because of his foreknowledge.»

۲. احول = لوچ، دوبین. و نقش دوم چشمی که دو بین است خیالی و شبهی بیش نیست می‌گوید: آنچه جز خدا در جهان، بنظر تو می‌آید بمنزله همین نقش دوم چشم مرد دوبین است که صورتی خیالی و بی‌بنیاد است. عراقی گوید (دیوان، ۲۶۴، نفیسی):

بـا ایـن هـمه ایـن نـقوش و اشکـال بگـذار، اگـر چـه نـیست مـهمل
کـاین نـقش و نگـار نـیست الا نـقش دومـین چشـم احـول

این قطعه را هم به خواجه نسبت می‌دهند:

اقبـال را بقـاء نـبود دل در آن مـبند عمری که در غرور گـذاری هبا بـود
درنیست‌باورت‌زمن‌این‌نکته گوش کن: اقبـال راچـو قـلب کـنی لابقا بـود![1]

۹. تألیفات خواجه،

خواجه در بیشتر دانش‌های متداول روزگار خویش به ویژه فقه و حکمت و کلام و منطق و ریاضیات و فلک و نجوم و اخلاق و برخی دیگر مهارت شایان داشت و در اغلب این رشته‌ها تألیفات ارزنده نفیس دارد.

فهرست آثار مهم خواجه در **فوات‌الوفیات** ابن‌شاکر کتبی (درگذشته ۷۶۲ هـ. ق.) و **روضات‌الجنات** خوانساری، و از همه دقیق‌تر در **آثار و احوال خواجه** جمع و تألیف شادروان مدرس رضوی آمده است ولیکن ما اینجا آثار مهم خواجه را که به نحوی از انحاء مورد دقت و نظّر اهل فن بوده نام می‌بریم و درباره آنها سخن می‌گوییم:

۱. **تجرید الاعتقاد**، در علم کلام، و آن کتاب در این موضوع از کتابهای دقیق استوار است و مورد عنایت بسیاری از دانشمندان بوده و بر آن شرح نوشته یا تعلیق زده‌اند. مهم‌ترین شرحهای این کتاب از آن **علامه حلی، و حکیم قوشچی، و عبدالقادر لاهیجی** است، و این شرحها اغلب با اصل چاپ شده است و شرح علامه به سال ۱۳۵۳ هجری در صیدا در مکتبه عرفان چاپ شد و نام آن **کشف المراد** است و همین شرح نزدیکترین تفسیری است به مقاصد خواجه طوسی که علامه حلی نوشته است.[2]

۲. **شرح اشارات**، از ابن‌سینا در فلسفه، این شرح با شرح فخررازی بر اشارات به سال ۱۳۲۵ هجری در مصر مطبعه خیریه چاپ شد و اخیرا **دکتر سلیمان‌دنیا** اشارات را در مصر تنها با شرح خواجه و با دقت و حواشی سودمند چاپ کرد. خواجه در این کتاب بسیاری از اشتباهات و نقض‌های نابجای امام را بر شیخ‌الرئیس

---

۱. دولتشاه سمرقندی این شعر را در **تذکرةالشعرا**، ۴-۲۷۳، چاپ محمد عباسی به امیرخسرو دهلوی نسبت می‌دهد.

۲. حاجی خلیفه، **کشف‌الظنون**، ۲۵۳/۱-۲۴۹. حاجی شارحان کتاب را متجاوز از ۴۰ تن ذکر کرده که ذکر همه آنها مستلزم تسوید چند صفحه باشد و ما از ذکر آنها چشم می‌پوشیم. طالبان رجوع کنند به آن کتاب تحت عنوان **تجرید الکلام**.

جواب گفته ولیکن به هیچ رویّ از طریق ادب بیرون نرفته و از او به عنوان **شارح فاضل** یاد کرده است. برای شرح بیشتر در این باره به ترجمه امام فخر رازی نگاه کنید.

۳. **التذکرة فی علم الهیاة**، و آن کتاب مختصری است که جامع مسائل این فن است، و شامل چهار باب است، این کتاب مایه اعجاب دانشمندان گشته و بر آن شده‌اند که آن را شرح کنند و بر آن تعلیق زنند. از شارحان این کتاب چند تن نام می‌بریم:

۱) نظام‌الدین نیشابوری معروف به نظام اعرج (وفات، ۹۰۰ هـ. ق.) که شرح او **توضیح‌التذکره** نام دارد[۱].

۲) شرح سیدشریف علی‌بن محمد الجرجانی (درگذشته ۸۱۶ هـ. ق.).

۳) شرح شمس‌الدین محدبن احمد خفری (وفات ۹۶۰ هـ)، که از شاگردان صدرالدین محمد دشتکی است، این شرح **التکملة فی شرح التذکرة** نام دارد، که در سال ۸۳۲ پایان یافته است.

۴) قطب‌الدین محمودبن مسعود شیرازی (درگذشته ۷۱۰ هـ. ق.) شاکرد بزرگوار خواجه، که شرح او **التحفة الشاهیة** نام دارد.[۲]

* * *

۴. **بیست باب**، که در اسطرلاب است، و گویند: این کتاب از اسطرلاب اسماعیلیانست، که خواجه زمانی که در قرب آنها بود، تالیف کرد و از جمله غنایمی بود که از اسماعیلیان گرفته شد و عطا ملک جوینی بر آن دست یافت.

این کتاب در جشن یادبود خواجه در دانشگاه تهران چاپ شد و بر آن چند شرح نوشته‌اند که از مهمترین آنها شرح دو تن معروف‌تر است:

۱) شرح نظام‌الدین بن حبیب‌الله الحسینی، که آنرا به زبان فارسی در سال ۸۷۳ هجری به پایان آورد.

۲) شرح شیخ عبدالعلی بن محمدبن حسن البیرجندی (درگذشته ۹۳۴ هـ. ق.) که آنرا به سال ۸۹۳ تألیف کرد.

۵. **تحریر اقلیدس**، در اصول هندسه و حساب. خواجه از تألیف این کتاب در ۲۲

---

۱. همانجا، ۱/۷-۲۷۶؛ و نعمه، شیخ عبدالله، فلاسفة الشیعة، ۴۹۴.

۲. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۱/۷-۲۷۶؛ نعمه، شیخ عبدالله، فلاسفة الشیعة، ۴۹۶.

شعبان سال ۶۴۶ فراغ یافت. این کتاب، ازکتابهای پرارج خواجه است و متجاوز از یازده شرح بر آن نوشته‌اند که مهمترین آنها شرح سیدشریف جرجانی و قاضی‌زاده رومی است، خواجه در آغاز این کتاب گوید «... تحریر این کتاب را پس از تحریر مجسطی آغاز کردم.»

۶. **تحریر اُکَرِ مانالاوس**، حاوی سه مقالت است؛ مقاله نخستین شامل سی شکل و مقاله دوم شامل هیژده شکل و مقاله سوم شامل ۱۲ شکل است.[۱]

خواجه از تالیف این کتاب در ۲۱ شعبان سال ۶۶۳ فارغ شده است.

۷ **تحریر المجسطی**، اصل کتاب از آن بطلمیوس است که در هیات و علم فلک و حرکات نجوم پرداخته، و خواجه این کتاب را برای حسام‌الدین حسن‌بن محمد سیواسی تحریر[۲] کرده است و در ۵ شوال سال ۶۴۴ هجری تمام کرده است. این کتاب را هم گروهی از دانشمندان شرح کرده‌اند از جمله شمس‌الدین محمد سمرقندی، و نظام‌الدین اعرج نیشابوری را می‌توان نام برد.[۳]

۸. **زیج ایلخانی**، فارسی است و این همان زیجی است که حاصل رصد مراغه را که به دستور هولاگو بنا شده بود در آن آورده است و پیش از این درباره آن صحبت کردیم. خواجه در مقدمه این کتاب گوید: «... هولاگوخان همدان را قهر کرد و بغداد بگرفت و خلیفه را برداشت، تا حدود مصر بگرفت وکسانی راکه باغی بودند نیست کرد و هنرمندان را در همه انواع بنواخت و بفرمود تا هنرهای خویش و رسم‌های نیکو نهادند و من بنده نصیر را که از طوسم و بولایت همدان افتاده بودم، از آنجا بیرون آورد و رصد ستارگان فرمود و حکما را که فن رصد می‌دانستند چون: مؤیدالدین العرضی که به دمشق بود و فخرالدین مراغی که به موصل بود و فخر خلاطی که به تفلیس بود و نجم‌الدین دبیران که به قزوین بود، بفرمود تا از آن ولایتها

---

۱. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۲۵۶/۱، حاجی خلیفه تحت عنوان **تحریر هندسیات** چند تحریر از خواجه نام می‌برد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: تحریر اقلیدس، تحریر المجسطی، تحریر اکر ثاوذوسیوسّ، تحریر مناظر لاقلیدس، تحریر کتاب الکرة المتحرکة لاوطولوقس، تحریر ظاهرات الفلک لاقلیدس و چند تحریر دیگر...

۲. تحریر، در اصطلاح آنست که دانشمندی کتاب دیگری را از نو بنویسد و در عبارات آن تجدید نظر کند. خواجه این کلمه را به جای اصلاح که پیش از او معمول بوده استعمال کرده و در آراستن و پیراستن کتب ریاضی بکار برده است (همایی، جلال، **خیامی‌نامه**، ۱۸، ۱۳۴۶ هـ. ش.).

۳. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۱۵/۲.

بطلبند، و زمین مراغه رصد را اختیار کردند و بفرمود تا کتابها از بغداد و شام و موصل و خراسان بیاوردند، تقدیر چنان کرد که منگوی از میان برخاست و بعد از آن رصد ستارگان تمام شد...». این کتاب چهار مقاله دارد:

۱. در تواریخ؛ ۲. در سیر کواکب؛ ۳. در اوقات طالع؛ ۴. در باقی اعمال نجوم.

براین زیج چند شرح معتبر نوشته شده است که بهتر از همه شرح این چند نفر است:

۱. زیج شاهی[۱] که آنرا علیشاه‌بن محمدبن القاسم خوارزمی معروف به **علاءالمنجم** نوشته که فارسی و مختصر است. مؤلف این کتاب را (**عمدة الایلخانیه**) نام داده و آنرا برای محمدبن احمدالتبریزی وزیر تألیف کرده است.

۲. شرح حسن‌بن محمد نیشابوری قمی معروف به نظام اعرج، و آن شرحی فارسی است که **کشف الحقایق** نام دارد.[۲]

۳. شرح غیاث‌الدین جمشیدبن مسعود کاشانی بنام **زیج خاقانی**. شارح گوید: این کتاب را در تکمیل **زیج ایلخانی** پرداختم و همه آنچه را که از اعمال منجمان استنباط کرده بودم و در هیچ زیج دیگر نیامده، با براهین درآن گرد آوردم.[۳]

۹. **اخلاق ناصری** خواجه این کتاب را برایِ امیر قهستان، **ناصرالدین عبدالرحیم محتشم** تألیف کرد، چه او از خواجه خواست تا کتاب **الطهاره** ابن‌مسکویه را به پارسی ترجمه کند، و چون این کتاب فاقد دو قسم مدنی و تدبیر منزل بود خواجه این دو باب را - با توجه به آثارِ فارابی و ابن سینا - خود بر آن افزود.

خواجه این کتاب را به دو پادشاه تقدیم کرده است؛ نخست همان ناصرالدین محتشم که نام او را باطمطراق در مقدمه آورده و او را **ملک‌الملوک العرب و العجم خسرو جهان و شهریار ایران** خوانده است. ولیکن پس از آنکه کوکب قدرت و دولت ناصرالدین مذکور به مغرب خرامیده و دستش تهی و گرفتار خان مغول گشته، خواجه آن مقدمه را به نظر خود محو کرده یا بدل نموده و نام مخدوم خویش را

---

۱. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۱۶/۲. باید دانست که این غیر از آن (زیج شاهی) است که خود خواجه نوشته، و نجم‌الدین لبودی آنرا شرح کرده و (زیج زاهی) نام داده است، خواجه این کتاب را به نام رکن‌الدین خورشاه اسماعیلی پرداخته است.

۲. نعمه، شیخ عبدالله، **فلاسفة الشیعة**، ۴۹۷؛ حاجی خلیفه، **کشف‌الظنون**، ۳۱۸/۲

۳. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۱۵/۲.

انداخته و برای آن مقدمه‌یی دیگر پرداخته و در ضمن آن برای کار خویش عذر آورده و محمل تراشیده است، گوید:

«... اما بعد[۱] محرر این مقاله و مؤلف این رساله محمدبن محمدبن حسن الطوسی المعروف بالنصیر گوید که تحریر این کتاب که موسوم است به **اخلاق ناصری** در وقتی اتفاق افتاد که به سبب تقلب روزگار، جلای وطن بر سبیل اضطرار اختیار کرده بود، و دست تقدیر او را به مقام قهستان پای‌بند گردانیده و چون به سببی که درصدر کتاب مسطور است در تألیف شروع پیوست، به موجب قضیه:

و دار هم ما دمت فی دارهم وارضهم ما دمت فی ارضهم[۲]، **و نص کلما یقی المرء به نفسَهُ و عِرْضَهُ کُتِبَ لَهُ بِهِ صدقه!**[۳] به جهت استخلاص نفس و عرض از وضع دیباچه بر صنیعتی [= به شیوه‌یی که] موافق عادت آن جماعت در اِثناء و اِطراء [= ستایش] سادات و کبراء ایشان پرداخت و اگرچه آن سیاقت مخالف عقیده و مباین طریقه اهل شریعت و سنت است چاره‌یی نبود، به این علت، کتاب را خطبه‌یی بر وجه مذکور ساخته شد، و به حکم آنکه مضمون کتاب مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی تعلق ندارد، طلاب فوائد را با اختلاف عقاید به مطالعه آن رغبت افتاد، و نسخه‌های بسیار از آن کتاب در میان مردم منتشر گشت. بعد از آن چون لطف کردگار... به واسطه عنایت پادشاه روزگار... این بنده سپاس‌دار را از آن **مقام نامحمود مخرجی کرامت کرد!** چنان یافت که جمعی از اعیان افاضل و ارباب فضایل این کتاب را به شرف مطالعه خود مشرف گردانیده بودند و نظر رضای ایشان رقم ارتضاء بر آن کشیده، خواست که دیباچه کتاب راکه بر سیاست **غیرمرضی بود بدل** گرداند تا از وصمت آنکه کسی به انکار و تعییر [= عیب جویی] مبادرت نماید، پیش از وقوف بر حقیقت حال و ضرورتی که

---

۱. این دو کلمه راکه در اصطلاح علمای اصول، **فصل الخطاب** گویند وقتی خطبه آغاز سخن، تمام شود و ناطق یا مترسل، شروع به مقصود کند، استعمال می‌کنند.

۲. و با آن‌ها مداراکن تا زمانی که در خانه آنها هستی و خشنودشان ساز تا زمانی که در سرزمین آنهایی. این بیت با یک بیتِ دیگر از گوینده یی است موسوم به ابونصر محمّدبن احمد رامشی که سیوطی آن را در بُغیةالوُعاة (۹۳، مصر، ۱۳۲۶هـ. ق.) آورده است.← علی اصغر حلبی، **تاریخ تمدن اسلام**، ۴۵۰، تهران، انتشاراتِ اساطیر، ۱۳۷۱ هـ. ش.

۳. حدیثی است منسوب به پیامبر، یعنی: هر کاری راکه انسان بوسیله آن نفس و عرض خود را حفظ کند، برای او صدقه‌یی می‌نویسند (سیوطی، جامع‌الصغیر، ۱۹۶/۲، چاپ مصر).

باعث بوده بر آن مقال بی‌ملاحظه معنی **لعل لَهُ عذرا و انت تلوم** [= باشد که او را عذری باشد و تو بیهوده ملامتش کنی.] خالی ماند. پس به موجب این اندیشه این دیباچه را بدل آن تصدیر[1]، ایراد کرد تا **اول الدن دردی** [= اول پیاله و بدمستی!] نباشد. اگر ارباب نسخ بر این کلمات واقف شوند و مفتتح کتاب را به این طرز کنند، به صواب نزدیکتر بود!...»[2] شکی نیست که اینکار از خواجه و یا هرکس دیگر که نام فیلسوف دارد و آموزگار اخلاق، ناپسندیده است.

شکسپیر راست می‌گوید: «... بسیارند چاکران خوش خدمت چاپلوس که از سر رغبت بندگی می‌کنند، و درست چون درازگوش عمر خویش را برای مشتی کاه در راه خدمت صرف می‌کنند، و چون پیری آنان فرا می‌رسد، رانده می‌شوند. این دسته نوکران صدیق در خور تازیانه‌اند؛ اما گروهی نیز هستند که هر چند شکل و ظاهر وظیفه‌شناسی به خود می‌دهند تنها در پی سود خویش‌اند، و با تظاهر به خدمت نزد سرور خود - به حساب او - پوستی نو می‌کنند، و پس از آنکه به کام دل رسیدند؛ و به اصطلاح، **تریج قبایشان زربفت شد**، اگر تعظیمی هست به خود می‌کنند!»[3]

ولیکن چه می‌شود کرد خواجه -گذشته از مقام بزرگ دانشمندی - اهل سیاست بود و در طلب جایی بود که صاحبان فضل را ایمنی باشد. از این‌روی، دعوت ناصرالدین محتشم را بپذیرفت و پیش او رفت ولی بجای آنکه در روز نکبت و مغلوبیت یار و غمخوار او باشد و وفادار بماند و احترام مخدوم خود را بدانسان نگاه دارد که از پیش داشت، راه دیگر پیش گرفت. تفصیل این مطلب در کتاب **سیر فلسفه در ایران** خواهد آمد.

بهرحال این کتاب **اخلاق ناصری** از پرمایه‌ترین کتب فارسی است که در علم اخلاق و حکمت عملی نوشته شده. رؤوس مسائل و مطالب این علم راکه حکیمان بزرگ درباره هر سه قسمت تهذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن در تألیفات

---

۱. تصدیر، دیباچه؛ مقدمه. مصدر به جای اسم مفعول بکار رفته، مانند کتاب به معنی مکتوب (**غیاث‌اللغات**).

۲. حاجی خلیفه، **کشف‌الظنون**، ۶۷/۱؛ و مقدمه منتخب اخلاق ناصری، نگارش شادروان جلال همایی، ظ - ع؛ **احوال و آثار خواجه**، تألیف مدرس رضوی، ۷-۲۵۶.

۳. نقل از اتللو = Othello در **مجموعه نگارش‌های شکسپیر** (= The Complete Works of Shakespeare) ۱۱۱۴، چاپ پیتر الکساندر لندن، ۱۹۳۲.

خویش نوشته‌اند خواجه در این کتاب جمع کرده و در قسمت مبادی این کتاب هم آنچه ازمسائل فلسفه شرقی برای فهم مطالب لازم بوده با بهترین اسلوب و نیکوترین طرزی نگاشته است.[۱]

۱۰. **اوصاف الاشراف**، رساله کوچکی است از خواجه در سیر و سلوک و اخلاق صوفیان، که پس از **اخلاق ناصری** تألیف کرده است. خواجه این کتاب را به خواهش شمس‌الدین محمد جوینی وزیر پرداخته و آنرا بر شش باب نهاده است. این کتاب را رکن‌الدین، محمدبن علی الجرجانی به تازی درآورده است. این کتاب مکرر چاپ شده است.[۲]

۱۱. **الادب الوجیز للولد الصغیر**، اصل این کتاب از عبدالله بن المقفع (کشته ۱۴۲ هـ. ق.) است و خواجه این رساله را به دستور مخدوم نخستین خود ناصرالدین محتشم قهستان به فارسی درآورده است. خواجه این رساله را مطابق روش ابوالمعالی نصرالله منشی در ترجمه **کلیله و دمنه** و بهاءالدین محمدبن حسن‌بن اسفندیار کاتب در ترجمه نامه **تنسر** به آیات و اشعار عربی و فارسی مزین ساخته است و مثل دو مترجم مذکور برای آنکه نگاشته خود را به زبان ادبی انشاء کند مطالب اصل کتاب را گرفته و آن را با زوایدی آزادانه در قالب عبارت فارسی ریخته است[۳].

۱۲ **جواهر الفرایض**، که برخی آنرا **الفرائض النصیریة علی مذهب اهل البیت** خوانده‌اند، رساله مختصر و جامعه است در اصول علم فرائض و مواریث و گویا این تنها کتابیست که خواجه در فقه نوشته و ازاو باقیست. در این کتاب خواجه از کتاب تحریر استاد خویش **معین‌الدین سالم‌بن بدران مصری** نقل می‌کند[۴].

۱۳. **اساس الاقتباس**، این کتاب در فن منطق است و پس از منطق شفای ابن‌سینا بزرگترین و مهمترین کتابی است که در این علم تألیف شده است. کتاب مذکور نه مقاله دارد و هر مقاله، خود به چند فن و هر فن به چند فصل منقسم می‌شود بدینقرار:

---

۱. همایی، جلال، **منتخب اخلاق ناصری**.

۲. حاجی خلیفه، **کشف‌الظنون**، ۱۷۱/۱؛ و رضوی، مدرس، **احوال و آثار خواجه**، ۲۶۰.

۳. مقدمه **الادب الوجیز**، چاپ مرحوم اقبال آشتیانی، یا، سال ۱۳۱۲ هـ. ش.

۴. خوانساری، **روضات الجنات**، ۵۸۰؛ و **فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی**، ۴۷۰/۵.

مقاله اولی - در مدخل منطق که آن را به یونانی ایساغوجی گویند.
مقاله دوم - در مقولات عشر و آن را به یونانی قاطیغوریاس نامند.
مقاله سوم - در اقوال جازمه که آن را به یونانی باری ارمیناس گویند.
مقاله چهارم - در علم قیاس که آن را آنالوطیقای اول نامند.
مقاله پنجم - در برهان که آن را به یونانی آنالوطیقای دوم نامند.
مقاله ششم - در جدل که آنرا طوبیقا خوانند.
مقاله هفتم - در مغالطه که سوفسطیقا نامند.
مقاله هشتم - در خطابه که آن را به یونانی ریطوریقا نامند.
مقاله نهم - در شعر و آن را به یونانی بوطیقا نامند.

این کتاب را خواجه به سال ۶۴۲ تألیف کرد. و آقای مدرس رضوی آن را در سال ۱۳۲۶ در جزو انتشارات دانشگاه تهران چاپ کرده است.[۱]

تعداد آثار خواجه را ازکتاب و رساله به ۱۶۸ عدد نیز رسانده‌اند که در اینجا بیشتر از آنچه گفتیم نتوانیم آورد، هر کس بخواهد به مآخذی که در ضمن این بخش داده‌ایم نگاه کند.

مقام ریاضی خواجه

بی جهت نیست که خواب را «محقق» و «استاد بشر» لقب داده‌اند.

این لقب به سبب نبوغ و شخصیت علمی و ریاضی و سیاست اوست، بدون تردید می‌توان گفت که خواجه در روزگار خویش - به حدی که در خور یک انسان کامل و بزرگوار باشد - به غایت قصوی رسیده بود و همواره نوشته‌ها و آثار او در دست فاضلان می‌گشت و حالا نیزکم و بیش همان حالت را دارد.

لیکن در میان مستشرقان و عالمان مغرب خواجه در ریاضیات و فلک بیشتر مشهور است تا در فلسفه، از این‌روی بیشتر اهتمام آنها مصروف بر این بوده است که آثار ریاضی و نجومی او را احیاء کنند، و به محتویات آنها آگاه گردند. سارتن در حق او می‌گوید: «انتقادی راکه خواجه طوسی بر مجسطی بطلیموس یونانی کرد دلالت بر عبقریت و نبوغ او دارد و نشان می‌دهد که در نجوم چیره‌دست بوده است، و

۱. مقدمه اساس الاقتباس، یط و ک.

ممکن است بگوییم که این انتقادهای او از قدمهای نخستینی بود که **کوپرنیک**[۱] بعداً برای اصلاح نظام بطلیموسی برداشت[۲].

خواجه نخستین کسی بود که حالات ششگانه را برای مثلث کروی قائم‌الزاویه به کار برد، خواجه این مطلب را در کتاب **الشکل القطاع** به نیکی بیان کرد و هرکس آن کتاب را بخواند می‌بیند که آنچه در آن کتاب آمده تا حدود زیادی با آنچه در کتاب‌های جدید هندسی و ریاضی می‌آید، مطابق است. و شکی نیست که این کتاب در مثلثات و پیشرفت آن تاثیر بزرگی داشته است و آنچه در این باب دانشمندان افزوده‌اند چندان زیاد نیست.

و نیز خواجه در کتاب **تذکره** بسیاری از نظریات فلکی را روشن کرد و به شکل بهتری آنها را بیان کرد و از این‌روی بود که بسیاری از دانشمندان بر این کتاب شرح نوشته‌اند. در همین کتاب خواجه کتاب **مجسطی** را انتقاد کرد و برای جهان هستی نظامی مبسوط‌تر از نظامی که بطلیموس وضع کرده بود قائل شد، و هم در این کتاب حجم و ابعاد برخی از ستارگان را بیان کرد[۳].

* * *

مقام فلسفیِ خواجه

کاری که خواجه در استوارکردن مبانی فلسفه مشاء کرد از همه کارهای او بهتر بود - به ویژه برای گروهی که ارسطو را استاد مسلم و حقایق عالم را با فلسفه او بیان شده می‌پنداشتند. اکنون برای روشن شدن مقصود و تمهید عقاید خواجه مطلبی راکه در بالا گفتیم شرح می‌دهیم:

حکیمان اسلام، غالباً اقوال ارسطو و افلاطون را مانند اصل ثابت علمی می‌پذیرفتند و اشتباه و خطا و اختلاف آنها را، از شدت اعتقاد، تأویل می‌کردند. گفتار ابونصر فارابی در مقدمه **الجمع بین الرایین** و دفاع سخت ابن‌سینا از تعلیمات و آراء ارسطو در کتب خود به خصوص کتاب **شفاء** نمودار این حسن اعتقاد و تعصب است. دیگران نیز عقیده‌یی نزدیک بدین دو تن داشتند تا بدانجا که برای متأخران،

---

۱. نیکلا کوپرنیک Nicolas Copernic ستاره‌شناس لهستانی (۱۵۴۳-۱۴۷۳ م). وی هیأت بطلیموس را رد کرد.

۲. طوقان، قدری حافظ، تراث العرب العلمی، ۳۶۳، چاپ قاهره ۱۳۶۰ هـ. ق.

۳. همانجا، ۳۵۹.

حقی در اصابت واقع و یافتن مطلبی اضافه بر آنچه حکیمان یونان گفته بودند، قائل نمی‌شدند.

در این میان اشخاصی از قبیل ابوبکر محمدبن زکریای رازی (درگذشته ۲۰-۳۱۳ هـ. ق.) و ابوریحان محمدبن احمد بیرونی (درگذشته ۴۴۰ هـ. ق.) هم گاهی پدید می‌آمدند که خود دارای افکار تازه بودند و به دیگران نیز حق می‌دادند که آرای یونانیان را باطل کنند و یا بر آن نکته‌یی بیفزایند. مناظرات رازی با ابوحامد محمدبن حمدان رازی (درگذشته ۳۲۲ هـ. ق.) حاکی از وسعت نظر پسر زکریا و جمود فکر ابوحاتم رازی است.[۱]

پس از انتشار کتب ابن‌سینا و شهرت و آوازه شگرف او در سده پنجم، حکیمان اسلام با نوعی از تعصب، کتب او را درس می‌دادند و راستی آنکه فلسفه به جای تحقیق در اسرار آفرینش نزد بسیاری از حکمت پژوهان، عبارت شده بود از بحث در اقوال ابن‌سینا و تدریس کتب او. چنانکه جمعی به دفاع از ابن‌سینا می‌پرداختند و بعضی نیز سخنان وی را رد می‌کردند. ابوحامد غزالی در مقدمه **تهافت الفلاسفه** گفته است که: هرگاه ما بطلان نظر فارابی و ابن‌سینا را ثابت کنیم، در نتیجه، بطلان اصول فیلسوفان مقرر خواهد گشت. عمرخیام از هواخواهان ابن‌سینا بود و در این باره اصرار می‌ورزید[۲].

فخرالدین محمدبن عمر رازی (درگذشته ۶۰۶ هـ. ق.) که در جدل و علم نظر سخت قوی پایه بود و در بحث تا بدان مایه گستاخ بود که پس از نقل حدیث و روایت از حضرت رسول اکرم (ص) می‌گفت: **محمد تازی چنین گفت و محمد رازی چنین می‌گوید**[۳]، برگفته‌های پیشینیان خاصه، ابن‌سینا اعتراضات و شکوک گوناگون وارد ساخت. شاگردان و پروردگان مکتب وی از قبیل: شمس‌الدین عبدالحمید بن خسروشاهی (درگذشته شوال ۶۵۲ هـ. ق.) و شمس‌الدین احمدبن الخلیل الخویی (درگذشته ۶۳۷هـ. ق.) و افضل‌الدین محمدبن ناماور خونجی

---

۱. رازی، محمد زکریا، **رسائل فلسفیه**، ۳۰۱/۱، به اهتمام پاؤل‌کراوس.
۲. بیهقی، **تتمه صوان‌الحکمه**، چاپ لاهور، ۱۱۱.
۳. این مطلب، از **مقالات شمس** (نسخهٔ خطّی تبریز) نقل شده، ولی اختلافِ سلیقه و حتّی دشمنی مولوی و شمس با امام فخر - به احتمالِ زیاد - مایهٔ این نسبت شده است. بررسیِ آثارِ فخر، صحّتِ این نسبت را به شدّت تخطئه می‌کند!

(درگذشته ۶۴۶ هـ. ق.) و تاج‌الدین محمدبن الحسین الارموی (درگذشته ۶۵۴ هـ. ق.) واثیرالدین مفضل‌بن عمرابهری (درگذشته ۳-۶۶۰ هـ. ق.) در بلاد روم و سوریه و عراق پراگنده شدند و تعلیمات استاد خود را منتشر ساختند. و بیش از پیش در سست کردن عقاید مشائیان بویژه شیخ رئیس کوشیدند. تا اینکه خواجه نصیر محمدبن حسن طوسی (درگذشته ۶۷۲ هـ. ق.)به دفاع از ابن‌سینا برخاست و شکوک و ایرادهای فخرالدین رازی و شاگردان او را با دلیلهای استوار و تقریری حکیمانه رد کرد چندانکه طریقه ابن‌سینا بار دیگر سمت قبول یافت و بر جای محکم خود نشست[1].

از این مقدمه کلی چند مطلب مهم می‌توان فهمید:

- نخست اینکه: سیر فلسفه ابن‌سینا تا زمان خواجه چه بوده است.
- دوم اینکه: با ظهورِ امام فخر و نفوذ شخصیّتِ علمیِ او، برای مدّتی، اهمّیّتِ ابن‌سینا موردِ سؤال - وای بسا انکار - قرارگرفته است.
- سوّم اینکه: خواجه با تمام قوی در تشیید بنیان حکمت ابن‌سیناکوشیده است.

پس خواجه در فلسفه پیرو بزرگ شیخ است ولیکن خود او نیز عقایدی ابراز داشته و حتی گاهی عقاید مشائیان را تزییف و برخی اوقات سخنان ابوالبرکات بغدادی (درگذشته ۵۴۷ هـ. ق.) صاحب **المعتبر** وشیخ‌اشراق (درگذشته ۵۸۷ هـ. ق.) را بر آراء شیخ رئیس ترجیح داده و بهتر دانسته است.

اینک به چند مورد از عقاید ویژه او اشارتی می‌کنیم:

افکار تازه و عقاید اصلی خواجه بیشتر در کتاب **تجرید العقاید** به چشم می‌خورد و خود در آغاز این کتاب گوید: «... من این کتاب را بر بهترین روش ترتیب و تنظیم کردم، و آنچه راکه با دلیل برایم ثابت گشته و معتقد خود قرارش داده‌ام در این کتاب گنجانیده‌ام...»[2].

۱. گروهی از متکلمان و حکیمان وجود و عدم را تعریف به حد و رسم کنند. متکلمان گویند: موجود چیزی است که **ثابت‌العین** باشد، و معدوم آنست که

---

۱. فروزانفر، بدیع‌الزمان، **شرح مثنوی شریف**، ۳/۸-۸۶۷، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ هـ. ش.

۲. «... فانی مجیب الی ماسالت من تحریر مسائل الکلام و ترتیبها علی ابلغ النظام مشیراً الی غرر فرائد الاعتقاد و نکت مسائل الاجتهاد مماقادنی ادلیل الیه و قوی اعمادی علیه و سمیته بتجرید الاعتقاد...» (طوسی، خواجه نصیر، **تجرید الاعتقاد**، ۵).

منفی‌العین باشد. حکیمان گویند: موجود آنست که بتوان از او خبری داد و معدوم آنست که نتوان از او خبر داد. خواجه گوید: این تعریف‌ها همه فاسد است و نادرست چه شامل دور می‌شوند زیرا «ثابت» مرادف «موجود» و «منفی» مرادف «معدوم» است سپس گوید که: مراد از تعریف وجود، شرح و تعریف لفظ است و تبدیل لفظی به لفظ دیگر که روشن‌تر و واضحتر از اولی است و این از آن روست که چیزی شناخته‌تر و عامتر از وجود نیست تا بتوان آن را وسیله تحدید و تعریف وجود دانست.[1]

و نظیر این قول است سخن حاجی سبزواری در اول منظومه حکمت:

معرف الوجود شرح الاسم   ولیس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من اعرف الاشیاء   و کنهه فی غایة الخفاء[2]

و شیخ رئیس در کتاب **نجاة** گوید: «وجود جز به شرح اسم قابل تعریف نیست، چه او مبداء و پایه همه شرحهاست، پس شرحی نتواند داشت، ولیکن صورت آن - بدون آنکه واسطه‌یی داشته باشد - در ذهن هست[3].»

۲. خواجه در **شرح اشارات**، نمط هفتم، درباره علم خدا با شیخ رئیس مخالفت کرده و گوید: «اگر جز این بود که در آغاز این کتاب با خویشتن شرط کردم که هر جا عقیده خود را با نظر شیخ مخالف دیدم آن را ذکر نکنم راه گریز از این مضایق و تنگی‌ها و غیر آن را بیان می‌کردم. ولیکن باید به شرط وفا کرد. با وجود این از دل خویش رخصت نمی‌یابم که در این باره اصلا به چیزی اشاره نکنم. از این‌روی در اینجا اشارتی کوتاه می‌کنم، برای کسی که طالب آنست. اینک گویم: اگر گفتار شیخ را در این باب که گوید: «علم باری تعالی به حصول صور در ذات او حاصل می‌گردد»، بپذیریم اشکالات زیر لازم می‌آید:

نخست اینکه: ذات واحد بسیط، فاعل و قابلِ آن صورتها می‌شود، و این امر مستلزم پدید آمدن ترکیب در ذات خدا می‌گردد؛

دوم اینکه: ذات واجب به صفات زاید غیر اضافی و غیرسلبی متصف می‌گردد در حالی که بطلان صفات حقیقی برای ذات واجب ثابت است.

---

۱. حلی، علامه، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، علامه حلی، ۵۵، چاپ کتابفروشی مصطفوی قم.
۲. سبزواری، حاجی، **منظومه**، غررالفراید، ۴.
۳. ابن‌سینا، **نجات**، ۴۱۰، چاپ ۱۳۳۱، مصر.

سوم اینکه: ذات واجب محل معلومات ممکن و متکثر می‌شود.

و بالاتر از همه در این صورت، باید معلول اول ذات باری، مباین خود او نباشد، بلکه قایم به ذات او باشد و باری‌تعالی چیزی مباین ذات خویش نیافریده باشد چه بر این تقدیر معلول اول تصورات ذهنی یا صور علمیه خواهد بود نه موجودات و اعیان خارجی، در حالی که عدم تباین معلول نخستین با ذات باری خلاف آن چیزی است که حکیمان و فیلسوفان پیشین بدان رفته و مقرر کرده‌اند. سپس قول افلاطون را آورده که گوید: صور عقول قائم به ذات باری هستند و گویی در این راه عقیده شیخ اشراق را که «علم خدا را حضوری می‌داند.» پسندیده است ولیکن از او در شرح اشارات نامی نمی‌برد[1].

۳. به نظر خواجه اتصاف ذات باری به علیت در حق او نقص است، زیرا این امر موجب می‌شود که او سبب موجب باشد نه سبب مختار، و نیز خصوصیت یا حیثیتی که در زمان ایجاد معلول همراه اوست، در قدمت، با او انباز باشد و این صورتی از شرک است.

از این‌رو خواجه «علیت» را صفتی از «امر» خدا که در قرآن آمده قرار می‌دهد؛ «و ما امر ناالا واحد کلمح بالبصر[2].» و نیز: «انما امره اذا ارادشیئا أن یقول له کن فیکون[3].» و از این راه است که خواجه به توحید صرف و تنزیه محض می‌رسد[4].

۴. خواجه در حقیقت مکان نیز با شیخ اختلاف داشته و رأی او را نپسندیده است. می‌دانید که افلاطون و بیشتر اشراقیان گویند: مکان، بعد مساوی با بعد متمکن است و مراد از متمکن چیزی است که در مکان جای می‌گیرد.

ارسطو و بیشتر مشائیان از جمله ابن‌سینا گویند: مکان سطح باطن جسم حاوی است که با سطح ظاهر جسم محوی مماس باشد.

خواجه در کتاب تجرید صراحةً می‌گوید: «معقول آنست که مکان بعد مساوی با بعد متمکن است و امارات و دلایل با آن سازگارتر است[5]». و دلیل بر این قول آنست

---

۱. شرح اشارات، ۳/۱۴-۷۱۰، چاپ سلیمان دنیا، چاپ مصر؛ نعمه، شیخ عبدالله، فلاسفة الشیعة ۴۹۲؛ رضوی، مدرس، احوال و آثار نصیرالدین طوسی ۱۸۵، تألیف آقای مدرس رضوی.

۲. قَمَر، ۵۴/آیهٔ ۵۰.

۳. یس، /۳۶/آیهٔ ۸۲.

۴. رحله زنجانی، ۳۹۹.

۵. «... والمعقول من الاول البعد (ای البعد المساوی بالبعد المتمکن) فان الامارات تساعد

که معقول از مکان، بعد داشتن است زیرا هرگاه کوزه‌یی تهی از آب فرض کنیم تصور ابعادی می‌کنیم که جرم کوزه را احاطه کند، به نحوی که اگر پر از آب شود آب تمام آن ابعاد را فراگیرد -. و به طوریکه علامه حلی گوید: این قول را ابوالبرکات بغدادی نیز اختیار کرده و روش متکلمان هم نزدیک به این روش است.[۱]

۵. گفته‌اند خواجه در شماره افلاک نیز با شیخ رئیس اختلاف دارد و بنده تا حال آنرا جایی ندیده و نفهمیده‌ام، چه نه در شرح اشارات و نه **شرح تجرید** علامه حلی به این مطلب اشارتی رفته است.

۶. می‌دانید که درباره حقیقت جسم دو نظر مهم ابراز شده است، نخست آنکه: جسم را مرکب از هیولی و صورت پنداشته‌اند و این نظر ارسطو و مشائیان است و شیخ رئیس نیز همین مذهب دارد، دلیل عمده این گروه آنست که در جسمی که قابل اتصال و انفصال است باید ماده‌یی ثابت باشد که پذیرای آن دو باشد.

دوم آنکه: گویند جسم از ذرات کوچک سختی درست شده که از غایت خردی و سختی قسمت‌پذیر نیست و این عقیده ذیمقراطیس[۲] و معتقدان به اجزاء می‌باشد، عقیده متکلمان نیز در باب جسم نزدیک به همین مذهب است.

یک عقیده سوم هم سهروردی مقتول ابراز داشته و آن اینست که: «مادة المواد جسم، مطلق است و جزء آن نیست[۳] و به دلایل متعدد قول مشائیان را در باب صورت و هیولی رد کرده است.

بهرحال خواجه در کتاب **تجرید الاعتقاد** دلیل معروف اثبات هیولی را درست ندانسته و نامعقول شمرده است و گوید: «اینکه جسم قبول اتصال و انفصال کند به سبب ثبوت ماده‌یی جز جسم، بدان علت که امری محال پدید می‌آید، اقتضاء ندارد[۴].»

مقصود آنست که جسم بسیط را جزیی نیست و قبول انقسام اقتضای ثبوت

علیه...»

۱. حلی، علامه، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، ۱۱۱، چاپ قم.

۲. Democritus (۳۲۰-۴۶۰ هـ. ق.) بنیانگذار مذهب ذره (= ذره‌انگاری = Atomism)

۳. سهروردی، **حکمة الاشراق**، ۸۰-۷۴، چاپ هانری کربن؛

۴. **تجرید**، ۱۱۲، «... ولایقتضی ذلک ای قبول الجسم الاتصال و الانفصال، ثبوت مادة سوی الجسم لاستحالة وجود مالایتناهی...»

ماده‌یی است که هرگاه آنرا قسمت کنیم محالست که آن ماده بر وحدت خویش باقی بماند بلکه برای هر جزء آن ماده‌یی جداگانه حاصل می‌شود، پس اگر ماده هر جزیی بعد از قسمت حادث شود تسلسل لازم می‌آید، زیرا نزد مشائیان هر حادثی ناچار ماده‌یی دارد. و اگر این ماده قبل از قسمت هم موجود باشد لازم می‌آید که فرض وجود مواد بی‌نهایتی در ماده جسم از روی امکان پذیرش انقسامات غیرمتناهی، ممکن باشد.[۱]

برخی دیگر از عقاید تازه خواجه قابل ذکر است، لیکن ما از نقل آنها چشم می‌پوشیم زیرا هم سخن دراز می‌شود و هم اینکه آن عقاید مربوط به مسائل کلامی است و ذکر آنها در این جایگاه چندان مناسب نیست.

۱. همانجا، ۱۱۳.

فصل سیزدهم
ابن کَمُّونه
(وفات ٦٨٣ ه. ق.)

۱. زندگانی

سعدالدین منصوربن اسعد اسرائیلی، ملقب به عزالدوله (وفات ۱۲۸۴-۵/۶۸۳ م) فیلسوف و طبیب و کیمیادان بغدادی. اصلاً یهودی بود، و برخی گفته‌اند که اسلام آورده است. ابن کَمُّونه در طب و فلسفه آثاری دارد و برخی از کتب پشینیان از جمله **اشاراتِ** ابن سینا و **تلویحاتِ** شهاب‌الدین سهروردی مقتول (قتل، ۵۸۷ ه. ق.) را شرح کرده است. تاریخ و محلّ ولادتِ او را بدرستی نمی‌دانیم، ولی محل وفات او حِلّه بوده است و تاریخ وفات او را ۶۸۳ ه. ق. و ۶۹۰ ه. ق. نیز نوشته‌اند.

میل شدید او به مذاهب عقلی و به ویژه به خداگرایی طبعی[۱] (= deism) در سراسر کتاب **تنقیح الابحاثِ للملل الثلاث** به چشم می‌خورد. این کتاب را پرلمن[۲] چاپ کرده است. مؤلف در این کتاب با وجود یهودی بودن (به احتمال زیاد)، دین و نبوت را عموماً و با استفاده از مباحث ابن سینا (فت، ۴۲۸ ه. ق.)، غزالی (فت، ۵۰۵ ه. ق.)، موسی بن عمران میمون (فت، ۵۷۶ ه. ق.) و امام فخر رازی (فت، ۶۰۶ ه. ق.)

---

۱. خداگرایی طَبْعی (یادئیزم = Deism)، مقابل خداگرایی الهامی (تهئیزم: Theism) است، که در آن شخص به وجود خدا ایمان دارد، ولی به لُزوم بعثتِ انبیاء و نتیجةً وحی معتقد نیست. در قدیم همچنانکه علاّمه در **کشف المراد** می‌گوید براهمه بدین عقیده بودند و بعثتِ انبیاء را با وجود عقلِ انسانی لازم نمی‌دانستند، و در عصرِ روشنگری نیز: ولتر، روسو، دیدرو، دالامبر، و بسیاری دیگر همین عقیده را داشته‌اند.

۲. (= M. Perlmamn) تحتِ عنوانِ: Examinations of the inquiries into the Three Faiths (Uinversity of California, 1967)

بررسی می‌کند. و برای این منظور، به هر یک از ادیان توحیدی فصلی جداگانه اختصاص داده است. و موضوع را با نشان دادن واقع‌بینی و عینیّت سزاوار تحسینی بحث می‌کند.

استاینشنایدر[1] این کتاب را جالب‌ترین رساله در مباحث بین‌الادیان به زبان عربی بشمار می‌آورد. اگر چه قسمت اعظم این کتاب به دین اسلام اختصاص دارد، ولی با در نظر گرفتن همهٔ جوانبِ آنْ چنان نیست که یک مسلمانِ معتقد را خرسند سازد. این کتاب که به سال ۶۷۹ هـ. ق. /۱۲۸۰ م نوشته شده، مایهٔ غوغایِ عوامّ بر ضدِ مؤلّف شد، و مؤلف اندکی پس از این واقعه به سال ۶۸۳ هـ. ق.، درگذشت. خلاصهٔ این واقعه را، که یکی از نشانه‌های مردود بودن فلسفه و فلاسفه نزد عامّه در سدهٔ هفتم هجری بشمار می‌آید، ابن‌الفُوَطی چنین آورده است: در بغداد شهرت یافت که عزّالدوله بن کَمُّونهٔ یهودی در کتابی که به نامِ اَلابحاثُ عَنِ المِلَلِ الثَّلاثِ[2] نوشته متعرض امر نبوت‌ها شده و چیزهایی گفته که مَن از (شرّ و گناه) آن خود را به پناهِ خدا می‌دهم. به همین سبب عوام برضدّ او بشوریدند و هیجانی بپاکردند و برای تخریب خانهٔ او و کشتن خودش گردِ هم آمدند. امیر تُمسکایْ شِحنهٔ عِراق و مجدالدین ابن‌اثیر و جماعت قضاة در مدرسهٔ مستنصریه گرد آمدند و قاضی‌القضاة و مدّرسان را برای تحقیق در این امر طلبیدند. و خود ابن کَمُّونه را نیز طلب کردند. اما او پنهان شد و اتّفاقاً آن روز، روز جمعه‌یی بود، و قاضی‌القضاة برای نماز جمعه سوار شد. عوام بجوشیدند و او را از رفتن مانع شدند و او به مستنصریّه بازگشت، پس از او ابن‌اثیر از برایِ آرام کردن عوامّ بیرون رفت. اما به او نیز کلام زشت گفتند و به او نسبت دادند که از برای ابن کَمُّونه تعصُّب می‌ورزَد و از او حمایت و دفاع می‌کند. شحنه فرمان داد در بغداد مُنادَیْ کردند که «فردا پگاه همهٔ مردم به خارجِ دیوارِ بغداد از برای سوزانیدن ابن‌کَموّنه حاضر شوند.» این سخن سبب شد که مردم آرام گرفتند و دیگر یادی از او نکردند. آنگاه ابن کَمُّونه را در صُندوقی که بر آن چرم کشیده بودند نهاده به حِلّه بردند که فرزندش در آنجا دبیر (= کاتب دیوان) بود، و او چند روزی آنجا ماند و در همانجا مرد.

1. Steinschneider

۲. حاجی خلیفه در کشف‌الظنون (۱/ ۴۵۰، آستانه، ۱۳۱۰ هـ. ق.)، اَلْحِکْمَةُ الجدیدةُ فی المنطقِ را نیز آثارِ ابن‌کَمُّونه می‌شمارد.

۲. اندیشه‌هایِ فلسفی: «شبههٔ استلزام»

شهرت ابن‌کمونه در عالم اسلامی بیشتر مربوط به شبهه‌یی است که در مبحث توحیدِ ذات باری وارد آورده است. این شبهه را که در فلسفهٔ اسلامی به «شبههٔ استلزام» یا «شبههٔ ابن‌کمونه» مشهور شده است، حتی برخی از معاصران ابن‌کَمّونه نیز یاد کرده‌اند و در ردِّ آن چیزهایی نوشته‌اند.

مقدمةً باید گفت این شبهه که ابن‌کمونه در باب توحید ذاتی ایراد کرده ابداع و ابتکار خود او نیست. و ریشهٔ آن را در آثار مانویان و بسیاری از زنادقهٔ اسلامی می‌توان دید، زیرا آن جماعت به امکان دو هُوّیتِ مجزّا و مستقل، و حتی متباین، همچون نور و ظلمت قائل بوده‌اند، و این نکته را آن جماعت برای نخستین بار مطرح کرده‌اند و در اثبات آن دلایلی آورده‌اند. ولی ابن کَمّونه در دوران اخیر آن را دیده و به خود نسبت داده است و چنان پنداشته است که او آن را یافته است، و در نظر خود آن را شبهه‌یی لاینحلّ تصور کرده است.

صدرالدین شیرازی می‌گوید: «برخی به سبب این شهرت که او [ابن‌کمونه] این شبههٔ سخت و عقدهٔ ناگشودنی را نخستین بار بیان کرده او را **افتخارالشیاطین** نامیده‌اند...». اصل شبهه اینست: چرا روانیست که دو هویتِ واجب‌الوجودِ بالذّات و بسیط و مختلفِ به تمامِ ذات موجود باشند، و هر یک از آن دو به ذات خویش واجب‌الوجود باشند و بتوان مفهوم وجود را از هر یک از آن دو انتزاع کرد و یا به حملِ عَرَضی بر هر دو صادق دانست؟

صدرالدین پس از نقل شبههٔ ابن‌کمونه در جواب او گفته است که: هرگاه دو حقیقتِ موجودِ در خارج را هیچ جهت اشتراکی نباشد انتزاع مفهوم واحد از آن دو محال است. و او این حکم را چنان بدیهی دانسته که به همین اندازه در جواب شبههٔ او قناعت ورزیده است. در بیان مطلب گوییم اگر دقیق شویم جواب این شبهه از لحاظ اصالت و جودیان چندان سخت نیست زیرا: وقتی اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت محقق شد، و نیز به اثبات رسید که وجود حقیقت واحدی است که دارای مراتب است (مذهب فهلویون)، و حقایق متباینه ندارد (مذهب مشائیان)، اگر دو واجب متحقق باشند، ناچار آن دو در وجود اشتراک خواهند داشت، و وجودْ ذاتیِ هر دو خواهد بود و از این روی مرکب خواهد بود از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز، و از آنجا که هر مرکبی نیازمند است، و هر نیازمندی ممکن، پس بر

فرضِ تحقّق دو واجب‌الوجود هیچ یک واجب نخواهند بود، واین خلف است.

از این جهت، اشکال ابن‌کمونه بر کسانی که وجود را اصیل و دارای حقیقت واحد می‌دانند وارد نیست، ولی بر کسانی که ماهیت را اصیل می‌دانند دفع آن سخت است، و خالی از اشکال نیست. اما اگر ماهیّت را نیز اصیل بدانیم، و دو هویّتِ بکلی متباین فرض کنیم، باز شبههٔ ابن‌کمونه را می‌توان دفع کرد. و بیان آن چنین است که گوییم: از امور متباین، از آن جهت که متباین‌اند نمی‌توان امر واحدی را انتزاع کرد، و چنانکه گفتیم صدرالدین شیرازی در این قول ادعای بداهت کرده است و گوید که: حمل انسان بر زید و عمرو، به لحاظ اشتراک آن دو است در انسانیت. و حملِ موجود بر واجب و ممکن از حیث اشتراک آنها در مفهومِ وجودِ عامْ بدیهی است، و همین‌طور حمل ابیض بر برف و عاج از جهت اتصاف آنها به سفیدی است.

پس محال بودن نظر ابن‌کمونه به هر حال ثابت می‌گردد.

کتاب‌شناسی:

- اسفار، صدرالدین شیرازی، ۱/۳۱-۲۹، چاپ تهران.

- الهیات، محمدحسین‌فاضل تونی، ۲۹-۲۸، انتشارات مولی، ۱۳۶۰ هـ. ق.

- حکمت الهی، محیی‌الدین مهدی الهی قمشه‌یی، ۴۰-۳۸، تهران، ۱۳۴۵ هـ. ش.، چاپ سوم.

- دستورالعلماء، قاضی عبدالنبی، ۲/۱۹۹ و مابعد، حیدرآباد، ۱۳۶۶/۱۹۴۷ هـ. ق.

- الحوادث الجامعه، ابن‌الفوطی، ۴۴۱، وقایع سال ۶۸۳، چاپ مصر.

- احوال و آثار خواجه نصّیر طوسی، مدرس رضوی، ۱۴۸، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ هـ. ق.

- «از خزائن ترکیه»، رسائل در حکمت و اخلاق، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیّات، مقالهٔ شادروان مجتبی منیوی، ۸-۵.

- فهرست کتاب‌های خطی دانشگاه تهران، محمدتقی دانش‌پژوه، ۳/۲۶۵ و مابعد.

- Encyclopaedia of Islam, art., «Ibn Kammunah».

Vol. III, P. 815-16,. (New Edition), by M. Perlmann.

فصل چهاردهم

الف: مقدمه

وضع حکمت و فلسفه تا روزگارِ صفویان و پس از آن

ترکتازی و حمله خانمانسوز مغولان چنگیزی و قتل و غارتهایی که بدست آنان در این مرز و بوم صورت گرفت و عالمان و فاضلانی که در آن هنگامه به قتل رسیدند و کتابخانه‌ها و مدارسی که ازمیان رفت با آن ترقی و قوتی که تمدن ایرانی مقارن استیلای مغول داشت تا مدتی نمی‌توانست مشهود باشد زیراکه آن تمدن با عظمت و قدرت، بزودی و سرعت از میان نمی‌رفت، و تیشه‌هایی که بدست مغول به ریشه این درخت تنومند وارد آمد بعلت کهن‌سالی و شگرفی جثه، قادر نبود که به یک آن کار آنرا بسازد؛ اگر چه این درخت تنومند ضربت می‌خورد و مقاومت می‌کرد، لیکن روزبروز نحیف‌تر و علیل‌تر می‌گردید. استیلای خونخواری چون امیر تیمورگورگانی و هرج و مرج عجیبی که پس از وی تا پیدا شدن صفویان در ایران پدیدار شد، تدریجاً ین درخت را از پا درآورد، و موقعیکه صفویه دولتی عظیم و متحد در ایران تشکیل دادند، علم و حکمت و ادب در این کشور در حال جان سپردن بود، و آخرین شاعر بزرگ فارسی زبان، که یکی از آخرین عالمان جامع عهد خود نیز بوده، یعنی: مولانا عبدالرحمن جامی در سال ۸۹۸ هـ. ق. یعنی نزدیک به هشت سال پیش از تشکیل دولت صفوی جان سپرده بود.

آثار حمله مغول واستیلا و ستمگریهای تیمورلنگ (درگذشته ۸۰۷ هـ. ق.) در انحطاط و تنزل علمی و ادبی ایران در عهد صفویه کاملا ظاهر شده و بدبختی بزرگتر اینکه پادشاهان صفوی هم که به تشکیل دولت معتبری نایل آمده، و وحدت ملی ایران را براساس دینی ایجاد و در خارج نیز تا حدودی برای ایران شأن و اعتباری فوق‌العاده تحصیل کرده‌اند، به علت قلندرمنشی و صوفی‌مشربی و ترویج تعصب

مذهبی شدید و حشر و نشر با فقیهان کوتاه نظر خشک مغز، جز در تشویق همین طبقه از مردم، در تشویق کسی نکوشیده‌اند، بلکه با علوم عقلی و حکمت به اغوای همین فقیهان به مخالفت برخاسته‌اند، و برخی از ایشان به آزار حکیمان پرداخته و در پاره‌یی از مدارس تدریس حکمت و فلسفه را ممنوع کرده‌اند.

این پادشاهان از فهم شعر درست و لطیف نیز جز آنچه در مناقب یا مراثی امامان علیهم‌السلام گفته شده باشد، به کلی بی‌نصیب بودند و فقط به شعرایی صله می‌دادند که در این قبیل موضوعات شعری به هم بسته باشند. به همین جهت ادبیات نیز در عهد آنان به منتهای پستی ورکاکت افتاده، و شعر و نثر این دوره، به استثنای یک عده از کتابهای تاریخی، تحت تأثیر سبک مهوع هندی، که سراپا استعارات وکنایات دور از ذهن و ترکیبات نادرست ناموزون است، واقع شده تا آنجا که عالی‌ترین نمونه‌های آن قابل قیاس با متوسط‌ترین آثار ادبی پیش از صفویان نیست.

صفویان از سال ۹۰۵ هجری تا ۱۱۴۸ در ایران سلطنت کردند، در تمام این دوره تقریباً ۲۴۳ ساله سلطنت، یک شاعر توانا که لااقل بتوان او را در ردیف شاعران درجه دوم و سوم آورد، یا یک منشی بلیغ یا حکیم یا طبیب یا دانشمندی که از او اثری قابل ملاحظه مانده باشد بوجود نیامده و هر چه هم از این نوع در ایران بوده به هندوستان که سلاطین گورگانی آن متاع ایشان را به صله‌های گران می‌خریدند، هجرت می‌کرده و در عوض، فقیهان و آخوندهای جبل عامل لبنان و بحرین و احساء و حله فوج فوج به ایران می‌شتافتند و بالادست پادشاهان صفوی جا می‌گرفتند.

عجب اینست که پادشاهان صفوی با اینکه از ابتدای سلطنت خود با اروپاییان ارتباط پیداکردند و پیوسته میان ممالک مغرب زمین و ایران سفیران و مأموران رفت و آمد داشتند و اروپا به سرعت عجیبی در مرحله علم و حکمت پیش می‌رفت و اختراعات و ابدعاتی که همه بر بنیاد همین حکمت و علم جدید مبتنی بود هر روز در آن اقلیم ظاهر می‌شد، ابداً ملتفت تفاوت وضعی که میان ایران و اروپا از این حیث بوجود آمده بود، نشدند و درصدد برنیامدند که لااقل با فرستادن محصل به اروپا و جلب معلمان و مستشاران خارجی پایه تمدن علمی و حکمتی ایران را بالا ببرند و آنرا با پیشرفتهای نظامی و سیاسی که عاید کشورها آن شده بود توأم سازند، بلکه در عوض درباریان به فتوای همین گروه‌ها - که یاد کردیم - پایه تعصب و

جهالت را بدآنجا رسانیدند که در مسیر سفیران و خارجیانی که به ایران می‌آمدند خاکستر ریختند تا پای نجس آنها به خاک پاک ایشان نرسد و ناپاکش نکند.[۱] از این‌روی، می‌توان گفت که اگر هم شاهان صفوی ملتفت این نکات که در بالا ذکر کردیم می‌شدند و می‌خواستند بدین کار دست بزنند، سیاست مذهبی ایشان و استیلای فوق‌العادهٔ برخی از روحانیون از آن به شدت جلوگیری می‌کرد، و نمی‌گذاشت که این اقدام به نتیجه برسد.

این وضع ناگوار که موروث حوادث شوم پیش از صفویه بود و صفویه هم خواه و ناخواه آنرا بدتر کردند، ایران را درست در موقعی که اروپا از قید جهل چندین صدساله رها شده و به شتاب تمام به سمت مرحله تحقیق و پژوهش‌های تجربی و آزمایش‌ها و استفاده‌هایِ علمی می‌رفت - در پست‌ترین مراحل نادانی و بیخبری و اجتحاجات پوچ مذهبی مانند حرمت یا عدم حرمت تنباکو، و میزان انحراف قبله، و جواز و عدم جواز تقلید از میت و خوض در مسایل ظهار و لعان و ایلاء و دیهٔ «ابن‌لبون» و غیره فروبرد[۲]، و وقتی که مردم ایران در عهد عباس میرزای نایب‌السلطنه (درگذشته ۱۲۴۹ هـ. ق.) و وزیر میهن‌دوست میرزاتقی خان امیرکبیر (کشته ۱۲۶۸ هـ. ق.) تا حدودی، از خواب غفلت و تعصب بیدار شدند، و درجه انحطاط و عقب‌ماندگی خود را از کاروان تمدن جدید دریافتند، به اندازه‌یی خود را از متمدنان مغرب زمین دور و عقب دیدند که تا حدی رسیدن به آنرا محال می‌پنداستند. ازین‌روی، کم کم همت‌ها نیز برای درک و رسیدن به مافات سست می‌شد. کسانی هم که قصد و غرضی خاص در غافل ماندن و پریشان حالی مردم این کشور - و کشورهایِ اسلامی دیگر - داشتند، موانع را بیش از پیش کردند و هر اقدامی راکه در این راه شد خنثی کردند، تا کار تنزل ما بجایی کشید که حالیه شاهد آن هستیم، و از نکبت‌ها و بدبختی‌های آن دوره هر لحظه لطمه می‌خوریم[۳].

مرحوم قزوینی در نامه‌یی که به تاریخ ۲۴ ماه می ۱۹۱۱ در جواب پرسش ادوارد براون انگلیسی نوشته، راجع به این مطلب سخنی وافی گفته است:

---

۱. تقی‌زاده، سیدحسن، سرفصل‌های تمدن، ۱۳-۱۲، تهران، ۱۳۲۱ هـ. ش.

۲. برای شرح این مطالب طالبان←: مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، نوشته شهید ثانی؛ و المختصر النافع، نوشته محقق حلی.

۳. آشتیانی، اقبال، کلیات تاریخ تمدن جدید، ۳۲، بخش دوم، چاپ اقبال، تهران، ۱۳۲۵ هـ. ش.

«... شکی نیست که در عهد صفویه ادبیات و شعر فارسی و حکمت به پایه پستی افتاده است و حتی یک شاعر درجه اول هم در این عصر به ظهور نیامده است. بزرگترین علت این قضیه ظاهراً اینست که سلاطین صفویه برحسب نظریات سیاسی و ضدیتی که با دولت عثمانی داشتند، بیشتر قوای خود را صرف ترویج مذهب شیعه و تشویق علمایی که از اصول و قوانین این مذهب اطلاعات کامل داشتند می‌نمودند اما اگر چه علمای مزبور مساعی جمیله در توحید مذهبی ایران بکار بردند - که نتیجه آن وحدت سیاسی مملکت شد - و اساس ایران فعلی را که ساکنانش علی‌العموم دارای مذهب و لسان و نژاد واحد هستند بر پای نمودند، لیکن از طرف دیگر از لحاظ ادبیات و شعر و عرفان و حکمت، و به قول خودشان هر چه متعلق به **کمالیات** بود - در مقابل **شرعیات** - نه تنها در توسعه و ترقی آن جدی اظهار نکردند، بلکه به انواع وسایل در پی آزار و تخفیف نمایندگان این **کمالیات** برآمدند، زیرا که نمایندگان مزبور در قوانین و مراسم مذهبی به طور کامل استقرار نداشتند. صوفیه را مخصوصاً به اقسام سختی و خشونت تعقیب نمودند، و به جلای وطن و نفی بلد و قتل و مؤاخذه محکوم کردند.

باری در عهد صفویه به جای شعرا و حکمای بزرگ، فقهایی مانند مجلسی، محقق ثانی، شیخ حر عاملی، و شیخ بهایی و غیره به ظهور رسیدند که در بزرگی آنها شکی نیست ولیکن بی‌اندازه سخت و خشک و متعصب و متکلف بودند.»[1]

در نظر پادشاهان صفوی یک تن مجتهد، نایب امام منتظر، و برجان و مال مردم صاحب اختیار بود.

حاج سیدمحمد باقربن محمد تقی رشتی ملقب به **حجةالاسلام** را حکایت می‌کنند که شخصاً چندین نفر را به جرم زندقه و معاصی مختلفه به قتل رسانیده است. در نخستین بار چون کسی را نیافت که فرمان او را اجراء کند، اولین ضربت را خود شخصاً به محکوم نواخت، ولی چندان کارگر نیفتاد سپس مردی بیاری او رسید و سرمحکوم را جدا کرد؛ آنگاه مجتهد، نماز میت خواند و از شدت اضطراب مدهوش گشت[2].

مجتهد دیگری بنام آقا محمدعلی معاصر کریمخان زند، از بس که عارفان و

---

۱. براون، ادوارد، **تاریخ ادبیات ایران**، ۲۳/۴، ترجمه رشید یاسمی.

۲. تنکابنی، **قصص العلماء**، ۱۳۸، چاپ لکنهو.

دراویش را محکوم به قتل کرد، **صوفی‌کش** لقب یافت[۱].

یکی از ملازمان شاه‌عباس که قتل کرده بود، **ملااحمد اردبیلی** معروف به مقدس (درگذشته به سال ۹۹۳ هـ. ق.) را شفیع قرارداد که شاه را بر سر رحمت آورد، او نیز عبارات زیر را نوشته و به شاه فرستاد:

«... بانی ملک عاریه **عباس** بداند که اگر این مرد اول ظالم بود، اکنون مظلوم می‌نماید چنانچه از تقصیر او بگذری شاید حق - سبحانه و تعالی - از پاره‌یی تقصیرات تو بگذرد!»[۲]

روحانیان این دوره، همانند کشیشان دوره قرون وسطی، و اصحاب کلیسا گناهان مردم را می‌بخشیدند، و اماکنی در بهشت برای بزرگان و طالبان می‌فروختند. شاهزاده محمدعلی میرزا دو هزار تومان به دو نفر مجتهد داد در عوض دعایی که نوشته و مهر و امضاء کرده و وعده مکانی در بهشت به او داده بودند یکی از آنها **سیدرضا بن سیدمهدی** در اقدام به این امر تردید کرد. اما شهزاده گفت: «تو قباله در این باب بنویس و علمای کربلا و نجف آنرا مختوم کنند من قبول دارم و از خدای تعالی آنرا خواهم گرفت!»[۳]

از این قبیل وقایع خلاف عقل و دین زیاد می‌توان ذکر کرد، اما از آنچه ذکر شد قدرت فوق‌العاده و عجیب روحانیان به روشنی آشکار می‌گردد. اقتدار آنها از بسیاری از وزیران دربار بیشتر بود. و اگر مثلا یکی از وزیران مقرب کمترین رفتار آنها را تقلید می‌کرد حتما به سَخَط و غضب مخدوم دچار می‌گشت.

پیداست با این وضع اسف‌انگیز، روزگار اصحاب عقل و فیلسوفان و حکیمان که خواهان محیطی آزاد و بی‌تفتیش عقاید هستند، و اغلب ظاهر سخنان آنها با شریعت سازگار نیست، و یا لااقل در بیان مقاصد خود از مبانی دینی جدا ونسبت به آن التزامی ندارند، چگونه خواهد بود. تعجب نباید کرد که امثال **ملاصدرا** یا همواره متواری و پنهان بوده‌اند، و یا برخی از این گروه مانند **سیدداماد** از ترس گروه غوغا و عالم نمایان دروغین، مقاصد خود را در عباراتی پیچیده و با بیانی ویژهٔ خواص گفته‌اند، تا از فهم غیراهل حکمت بدور باشد و آنان نتوانند غیرت بیاورند و جهان

---

۱. **قصص‌العلماء**، ۱۳۸، چاپ لکنهو.

۲. **همانجا**، چاپ لکنهو. این مطلب از لحاظ تاریخی اشکال دارد که شرح آن را در **سیر فلسفه** خواهیم آورد.

۳. **همانجا**، قصص العلماء، ۲۶۰، چاپ تهران.

پربلا کنند!

❋ ❋ ❋

بدون هیچ‌گونه تردید بزرگترین حکیمی که در این روزگار مُظْلِم[۱] و تیره ظاهر گشت و حکمت مشائی و اذواق اشراقی را تجدید، و آنرا حیات دوباره داد، **صدرالدین شیرازی** (درگذشته ۱۰۵۰ هـ. ق.) بود. نفوذ فکر و تسلط معنوی این مرد بزرگ در افکار دانش پژوهان و حکمت‌دانان تا امروز نیز باقی است و اگر چه صدها حکیم یا متفکر در این سیصد سال در فلسفه پدید آمده‌اند، بیشتر ایشان گزارشگر و بیان کننده اصولی بوده‌اند که او اظهار کرده است.

اینک ما پیش از شروع به بحث در افکار و عقاید عقلی و فلسفی او، بزرگان و متفکران معروف آن روزگار را تا زمان معاصر فهرست‌وار نام می‌بریم، بعداً دوباره دو تن از آنها که اهمیت بیشتر دارند و سزاوار چنان است که درباره آنها اندکی بیشتر بحث کنیم جداگانه سخن می‌گوییم، لیکن پیش از بدست دادن فهرست مذکور ناچار از تذکر این نکته هستیم که: در دورهٔ صفویّه و ادوار پس از آن، کسانی که به تحصیل و تعلیم معارف قدیمه اشتغال داشتند، تقریباً تنها کار ایشان درس دادن کتابهای عالمان قدیم مانند مؤلفات **ابونصر فارابی و ابوعلی سینا و محمدزکریای رازی و خواجه نصیرالدین طوسی** و امثال آنان بود، و احیاناً برخی از ایشان به نوشتن شروح یا حواشی و تعلیقاتی بر آنها می‌پرداختند، و در میان عالمان این عهد کمتر فاضلی صاحبنظر یا عالمی آزاداندیش دیده می‌شود.

طب و حکمت و نجوم و ریاضی در این ادوار نه تنها ترقی نیافته، بلکه تنزل هم کرده است، چنانکه پس از فاضلان دوره تیموریان و دانشمندانی که «زیج الغ‌بیگ» را بستند، هیچکس که بتواند حتی همشأن با ایشان نیز محسوب شود به ظهور نرسیده، و دانشمندانی مانند **شیخ بهایی، میرابوالقاسم فندرسکی و میرمحمد باقرداماد و ملامحسن فیض کاشانی** و آقا حسین خوانساری و دیگر مشاهیر دانشمند عهد صفویه، هیچکدام مقام و اهمیت عالمان پیش از صفویه را ندارند، تنها کسی که در این مقام قابل ذکر است - و پیش از این هم از او یاد کردیم - صدرای شیرازی

---

۱. مظلم، بکسر لام به معنی تاریک و تیره است؛ و چون اظلم فعل لازم است از اینرو مظلم به فتح لام غلط است. در قرآن مجید آمده است که: «... کانما اغشیت وجوههم قطعا من اللیل مظلماً...» (یونس ۱۰/آیه ۲۷).

(درگذشته ۱۰۵۰ هـ. ق.) است، افسوس که وی نیز مستغرق بحث در الهیات و ذوقیات بود و دنبال حکمت متعالیه، و از علوم ریاضی و طبیعی چندان مایهٔ عمیق نداشت.

اکنون آن اشخاص معتبر و برجسته را نام می‌بریم:

۱. نظام‌الدین دشتکی (درگذشته ۱۰۱۵ هـ. ق.) صاحب کتابهای **اثبات الواجب**، و **الامالی الفلسفیه**.

۲. ابومحمد محمودبن محمد خفری شیرازی فیلسوف عارف و شارح معروف (۹۴۸-۱۰۱۶ هـ. ق.)

۳. شمس‌الدین شمسای گیلانی (درگذشته حدود ۱۰۴۸ هـ. ق.)، معاصر و همدرس صدرای شیرازی مؤلف کتابهای **الحکمة المتعالیه** و **حدوث العالم**. شمسا همراه با میرِداماد، قایل به حدوث دهری[1].

۴. ملاصدرای شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰ هـ. ق.)، مؤلف **اسفار اربعه** و سایر کتاب نفیسه، که بعد از این به تفصیل در حق وی سخن خواهیم راند.

۵. شیخ بهایی عالم و فقیه نامدار، معاصر شاه‌عباس کبیر و مؤلف **کشکول** و سایر تألیفات (درگذشته ۱۰۳۱ هـ. ق.).

۶. سیدابوالقاسم فندرسکی (درگذشته ۱۰۴۱ هـ. ق.)، مؤلف **مقالةٌ فی الحرکة** و دیگر کتابهای فلسفی به روش مشایی، که درباره او نیز بعد از این این بحث خواهیم کرد.

۷. میرمحمد باقر داماد استرآبادی (درگذشته ۱۰۴۱ هـ. ق.)، مؤلف **قبسات** و دیگر کتب حکمتی و استاد ملاصدرا شیرازی در حکمت، که درباره او نیز سخن خواهیم گفت.

۸. ابوالحسن بن احمد ابیوردی کاشانی، مؤلف کتابهای **روض‌الجنان**، و **المعارف** در علم طبیعی.

۹. شیخ علی نقی طغایی کمره‌یی شیرازی (درگذشته ۱۰۶۰ هـ. ق.) که **حدوث‌العالم** از مؤلفات اوست.

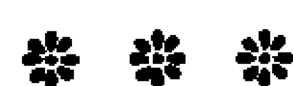
۱۰. شیخ محمدبن زین‌العابدین عاملی (درگذشته حدود سال ۱۰۵۸ هـ. ق.)، از شاگردان ممتاز سید داماد.

---

۱. طهرانی، الذریعة تصانیف الشیعة، ۲۹۵/۶ وی در این عقیدهٔ با میرداماد مشترک بوده است.

۱۱. شیخ محمدبن ابی‌طالب حزین زاهدی (درگذشته ۱۰۸۱ هـ. ق.).
۱۲. نظام‌الدین احمد دشتکی، نوه دشتکی اول (درگذشته ۱۰۸۶ هـ. ق.).
۱۳. فیاض لاهیجی (درگذشته ۱۰۵۱ هـ. ق.).
۱۴. میرزا رفیع‌الدین محمدبن حیدری طباطبایی، معروف به رفیعای نایینی (درگذشته ۱۰۸۲ هـ. ق.) و مؤلف **الثمرة فی تلخیص الشجرة، و اقسام التشکیک، و الشجرة الالهیة** در حکمت و عرفان.
۱۵. آقاحسین‌بن جمال‌الدین محمد خوانساری (درگذشته به سال ۱۰۹۹ هـ. ق.)، صاحب حاشیه بر **شرح اشارت، و المحاکمات** و الهیات شفا، و مؤلف رساله‌های نفیس **الجبر و الاختیار، و الجزء الذی لایتجزا** در فلسفه مشایی[1].
۱۶. محمدباقر سبزواری (دگرذشته ۱۰۹۰ هـ. ق.)، صاحب حاشیه بر **الهیات شفاء** ابن‌سینا و **شرح اشارات** خواجه طوسی.
۱۷. ملارجبعلی تبریزی (درگذشته ۱۰۸۰ هـ. ق.)، مؤلف کتاب **اثبات واجب** به فارسی و قایل به **اشتراک لفظی وجود**.

در این دوره یعنی سده یازده گروهی دیگر از حکیمان و فیلسوفان ظاهر گشته‌اند که نام آنها و برخی مولفاتشان در **الذریعة الی تصانیف الشیعة، و ریحانة الادب و روضات الجنات** و دیگر کتب رجالی آمده است، ولیکن نظر بر اینکه بیشتر آنها در فلسفه و حکمت شارح یا حاشیه‌نویس بوده‌اند تا مبتکر و نوآور، از ذکر همه آنها تن می‌زنیم.



در سده دوازدهم نیز گروهی از حکیمان و فیلسوفان بوجود آمده‌اند که از بعضی لحاظ اهمیت داشته‌اند، و ما چند تن از آنها ذیلا ذکر می‌کنیم:
۱. محمدبن محمد رفیع گیلانی بیدآبادی، کیمیاگر معروف (درگذشته ۱۱۹۷ هـ. ق.)
۲. مولی محمد اسمعیل مازندرانی خواجویی (درگذشته به سال ۱۱۷۳ هـ. ق.) مؤلف **ابطال الزمان الموهوم**، که آنرا در رد جمال‌الدین محمد خوانساری و تأیید سیدداماد در حدوث دهری نوشته است.
۳. آقا جمال‌الدین محمدبن حسین خوانساری (درگذشته ۱۱۲۵ هـ. ق.)
۴. قاضی سعید محمدبن محمد مفید قمی معروف به **حکیم کوچک** شاگرد

---
۱. تبریزی، ریحانة الادب، ۴۸۷/۴، چاپ افست.

فیض کاشانی و فیاض لاهیجی (عبدالرزاق) و رجبعلی تبریزی، (درگذشته به سال ۱۱۰۳ هـ. ق.) صاحب کتابهای **اسرار الصنایع**، و **کلید بهشت** و حاشیه بر **اثولوجیای فلوطین**، و حاشیه بر شرح **اشارت** خواجه طوسی.

۵. محمدبن محمد زمان کاشانی، که در کتاب **مرآة الازمان** حدوث دهری میرداماد را رد کرده و زمان را موهوم دانسته است.

* * *

در سده سیزدهم نیز گروهی از حکیمان و فیلسوفان ظهور کرده‌اند، که برجسته‌ترین آنها را نام می‌بریم.

۱. شیخ احمد احسائی (درگذشته ۱۲۴۲ هـ. ق.)، پایه‌گذار طریقه شیخیه و معتقد به عالم هورقلیا[1] و برخی عقاید عجیبه و صاحب شرح بر **مشاعر** و **حکمةالعرشیه** صدرالدین شیرازی، و نیز شرح بر **رسالة العلم** محسن فیض کاشانی و برخی کتب دیگر. احسائی روش ملاصدرا را در وحدت وجود نپسندیده و ملامحسن فیض کاشانی را تکفیر کرده است.

۲. ملاعبدالله زنوزی تبریزی، از شاگردان بزرگ ملاعلی نوری (درگذشته ۱۲۵۷ هـ. ق.)، زنوزی بر **اسفار** حاشیه مفیدی نوشته، و در مدرسه مروی تهران تدریس می‌کرده است.

۳. حاج ملاهادی بن مهدی اسرار سبزواری (درگذشته ۱۲۸۸ هـ. ق.)، که درباره وی به تفصیل صحبت خواهیم کرد.

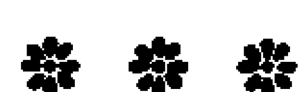
۴. ملاعلی بن جمشید نورّی اصفهانی (درگذشته ۱۲۴۶ هـ. ق.)، نوری را بر **مشاعر**، و **اسفار**، و **الشواهد الربوبیه** صدرالدین شیرازی، حواشی مفیدی است.

در سده چهاردهم و زمان ما نیز گروهی از حکیمان معروف بوده، و هستند. از آن

---

۱. هورقَلیا = Hurgelia کلمه‌یی است سریانی یا عبری، و نخستین بار آنرا شیخ احمد احسایی رواج داده و فیلسوفان پس از وی استعمال کرده‌اند. حاجی سبزواری در شرح این بیت: و یقوی التخییل فالبنطاسیا الصوت و الصورة من هورقلیا، می‌گوید «هو عالم المثال باصطلاح حکماء الفرس و افلاکه، کما ان جابرصا و جابلقا من مدن عالم العناصر» (**شرح منظومه حکمت**، ۳۲۶، چاپ ناصری). خود شیخ احمد احسائی در **شرح الزیاره** (۶-۳۶۵) می‌گوید «و این جسد باقی، از زمین هورقلیاست یعنی عالم مثال؛ و آن جسدی است که بدان برانگیخته شوند، و یا در بهشت و دوزخ روند.»

جمله مرحوم میرزامهدی آشتیانی (درگذشته ۱۳۷۲ هـ. ق.)، و سیدجمال‌الدین اسدآبادی همدانی معروف به افغانی (درگذشته ۱۳۱۴ هـ. ق.) مصنف رساله نیچریه در فلسفه و صاحب افکار اجتماعی مهم و مصلح دینی بزرگ، و ملامحمد فاضل ایروانی (درگذشته ۱۳۰۶ هـ. ق.)، و مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه اصفهانی (درگذشته ۱۳۱۴ هـ. ق.)، و میرزا محمدطاهر تنکابنی (درگذشته ۱۳۲۰ هـ. ق.) و آقاعلی مدرس زنوزی تبریزی، فرزند ملاعبدالله زنوزی سابق‌الذکر، مؤلف بدایع‌الحکم و محشی اسفاراربعه، و آقامیرزامحمد رضای قمشه‌یی (درگذشته به سال ۱۳۰۶ هـ. ق.) صاحب حاشیه بر اسفار و مدرس مدرسه صدر تهران.



آنچه در میان این فیلسوفان و شارحان مطمح نظر و مورد بحث قرار گرفته، بطوری که گفتیم، چندان تازگی ندارد؛ اغلب آن مسائل از چشمه عرفان و ذوق اشراقی آب می‌خورد. این مسائل تقریباً در چند شماره به شرح زیر خلاصه شود:

۱. وحدت وجود، که باز صدرا و حاجی‌سبزواری در تحکیم مبانی آن کوشیده‌اند، و دیگران نیز در این راه از آندو پیروی کرده‌اند.

۲. تجرد خیال، که برخلاف ارسطو و مشائیان و ابن‌سینا، قوه خیال را باقی و غیرفانی می‌دانند.

۳. اتحاد عاقل و معقول.

۴. حدوث زمانی عالم

۵. حرکت جوهریه، که یکی از بحث‌های تازه و جالب ملاصدراست و بیشتر اخلاف صدرالمتألهین آن را پذیرفته و در تأکید و اثبات آن کوشیده‌اند، چنان که حاجی سبزواری گوید:

و جوهریّة لدینا واقِعَه اذ کائنِ الاعراضُ کُلاً تابِعَة[1]

۶. تجرد نفس. و برخی مسائل جزئی و غیرمهم دیگر.

---

۱. منظومه حکمت، ۲۴۴، چاپ ناصری.

ب: میرداماد
(وفات، ۱۰۴۱ هـ. ق.)

۱. زندگانی

میرشمس‌الدین محمدباقر حسینی استرآبادی مشهور به **میرداماد**، و در شعر متخلص به اشراق، یکی از نوادر و بزرگان دوره صفویه است و در جامعیت کمتر کسی به پایه وی می‌رسد.

تاریخ تولد او را به درستی نمی‌دانیم، ولیکن هنگامیکه صاحب تاریخ **عالم آرای عباسی**، کتاب خود را تحریر می‌کرده (سال ۱۰۲۵) میرداماد در اصفهان بسر می‌برده است.[۱] از این روی اگر هم داماد عمر درازکرده، می‌شود احتمال داد که اغلب ایام عمر را در اصفهان و در دربار صفویه گذارنده است.

وی اصلا از **استرآباد** (= گرگانِ کنونی) است ولی همواره در اصفهان مسکن داشته است. داماد، لقب پدر اوست، چه پدر او داماد **محقق ثانی شیخ علی‌بن عبدالعالی کرکی عاملی** (وفات، ۹۴۰ هـ. ق.) فقیه معروف بود و این لقب برای او و بعداً برای پسرش باقی مانده است.

میرداماد، در حکمت و فلسفه و ریاضی و طبیعیات و لغت و شعر و ادب و شناخت دیوانهای شعرای تازی و برخی از علوم دیگر مانند طبیعی تبحر و مهارت بسزا داشت. معروف است که او خود را معلم می‌دانست و شأن خود را کمتر از ابونصر فارابی (درگذشته ۳۹۹ هـ. ق.) نمی‌دید، از این‌روی، در برخی از تألیفات خویش می‌گوید: «**قال شریکنا فی التعلیم ابونصر الفارابی**»، و **بهمنیار** را که

---

۱. براون، ادوارد، **تاریخ ادبیات ایران**، ۲۷۹/۴، تألیف براون انگلیسی، ترجمه مرحوم رشید یاسمی.

بزرگترین شاگرد ابن‌سینا بود شاگرد خود می‌پنداشت، و اگر می‌خواست از او قولی نقل کند می‌گفت: «قال تلمیذنا بهمنیار = شاگرد ما بهمنیار گفت.»[۱]

همچنین آورده‌اند که: روزی **ملاصدرا** برای گرفتن درس، به مدرس میرداماد حاضر شد، و هنوز **میرداماد** از خانه بیرون نیامده بود. تاجری به جهت مهمی به مدرس میر حاضر شد، و در اثنای سخن از **ملاصدرا** سؤال کرد: «میرافضل است یا فلان ملا؟» صدرا در جواب گفت: میرافضل است. و در این وقت «میر» آمد. و چون دید که این حکایت در میان است، در پشت دریا دیوار توقف کرد و استماع می‌کرد. آن تاجر یک یک دانشمندان را نام می‌برد و **ملاصدرا** می‌گفت که: میرافضل است. پس آن تاجر سؤال کرد که: میرافضل است یا معلم ثانی؟ صدرا توقف کرد و سکوت نمود؛ میر بناگاه از پشت دیوار ندا در داد و گفت: صدرا مترس، و بگو: میرافضل است![۲]

میرداماد ظاهراً ذوقی برای تحقیق در حکومتِ طبیعی داشته و مشهور است که شاه‌عباس اوّل (۹۷۸-۱۰۳۸ هـ. ق.) از میر خواست، تا کیفیت عسل ساختن زنبور را تحقیق کند. میر دستور داد خانه‌یی از شیشه درست کردند و مگس‌ها را در آن شیشه ریختند. و در میان مجلس گذاشتند یا ببینند که چه می‌کنند. ناگاه مگس شیشه را تار کرد و این مجهول برای او - به حال مجهولیت - باقی ماند.[۳]

میرداماد در دربار شاه عباس احترام و نفوذی فوق‌العاده داشت و مورد احترام بیشتر بزرگان دربار نیز بود، و با شیخ بهایی معروف دوستی و برادری عجیب داشت که مانند آن در میان دو حکیم کمتر اتفاق می‌افتد.

میرداماد در حکمت شاگردانی بزرگ داشته که همه معروف و انگشت شمار هستند، و از آنجمله صدرالمتألهین شیرازی، صاحب **اسفاراربعه**؛ و عبدالرزاق لاهیجی؛ و حکیم **ملامحسن فیض کاشانی** بسیار معروفند.

گویند: صدرا، میر را در خواب دید و از او سؤال کرد که: «مردم مرا تکفیر کردند و شما را تکفیر نکردند با اینکه مذهب من از مذهب شما خارج نیست، علت چیست؟» میرداماد در جواب گفت: «من مطالب حکمت را چنان نوشته‌ام که علماء

۱. تنکابنی، محمد، قصص‌العلماء، ۲۳۳، چاپ اسلامیه.

۲. همانجا، ۳۳۴، چاپ اسلامیه.

۳. براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ۲۷۹/۴، ترجمه مرحوم رشید یاسمی.

از فهم آن عاجزند، و غیر اهل حکمت کسی آنها را نمی‌تواند فهمید؛ ولیکن تو مطالب حکمت را مبتذل کردی، و بنحوی بیان کردی که اگر **ملامکتبی** کتابهای ترا ببیند، مطالب آنرا می‌فهمد. از این جهت بود که ترا تکفیر کردند و مرا نکردند.[۱]»

از این‌روی لطیفه‌یی ساخته‌اند که وقتی میر درگذشت. **نکیرین** در شب نخستین گور به دیدار او آمدند تا از او پرسش‌هایی درباره اعتقاد او به خدا و پیامبر و روز رستاخیز و دیگر چیزها بپرسند. وی چنان پاسخ‌های دیریاب و «قلمبه» داد که هیچیک از آندو فرشته سر درنیاوردند. ناچار به پیشگاه خدا برگشتند و شکایت کردند که ما از این بنده تو چیزی نفهمیدیم. خدا در پاسخ گفت: «راست می‌گویید، چون او در دوره حیات خود نیز سخنانی بهم بافت که من هم نفهیمدم!»[۲] مرحوم علی اسفندیاری (درگذشته ۱۳۳۸ هـ. ق.) معروف به نیما یوشیج این قصه را به نظم آورده است:

میر داماد شنیدستم من — که چو بگزید بن خاک وطن
بر سرش آمد و از وی پرسید — ملک قبر که: «من ربک من؟»
میر بگشاد دو چشم بینا — آمد از روی فضیلت به سخن
اسطقسی است بدو داد جواب — اسطقسات دگر زومتقن
حیرت افزودش از این حرف ملک — برد این واقعه پیش ذوالمن
که زبان دگر این بنده تو — می‌دهد پاسخ ما در مدفن
آفریننده بخندید و بگفت — تو بدین بندهٔ من حرف مزن
او در آن عالم هم زنده که بود — حرف‌ها زد که نفهمیدم من![۳]

* * *

میرداماد با همه مراتب حکمت و علم و اشتغال به فلسفه، مردی متعبد و زاهد و پرهیزگار بود، و همیشه قرآن می‌خواند، و در اداءِ نوافل می‌کوشید و تا آخر عمر در این روش باقی بود تا اینکه در سال (۱۰۴۱ هـ. ق.) در نجف درگذشت و در جوار حضرت علی (ع) دفن شد.

---

۱. تنکابنی، قصص العلماء، ۳۳۵، چاپ اسلامیه.
۲. مجلّهٔ «یادگار» شماره ۱ سال اول، ۵۶، ۱۳۲۳ هـ. ش.
۳. از شاعر آزاده ایرانی آقای یحیی ریحان سپاسگزارم که این قطعه را از «جنگ شعر» خود نوشته در اختیار من قرار دادند.

در فلسفه میرداماد، روح اشراق و عرفان تأثیر فراوان گذاشته، و همین تأثیر در کتابها و تعالیم وی و در روح دو شاگرد برجسته‌اش یعنی صدرا و فیض نیز به چشم می‌خورد.

میرداماد برخی اوقات ادعاهایی می‌کرده که با موازین عقل و منطق جور در نمی‌آید. مثلا میان برخی از فاضلان معروف است که می‌گفته «من عقول عشره را بخواب دیدم!» و یا اینکه در برخی از رسالات خویش می‌گوید: «بسیار اتفاق افتاده که روح وی جسد جسمانی را ترک کرده، و به سیر در معارج ملکوت پرداخته و سپس باکراهت به جسم خود پیوسته است!»[1]

***

۲. مؤلفات میرداماد

آثار میرداماد در فلسفه و حکمت اشراقی وکلام و هندسه و شریعت و تفسیر و حدیث و غیر آن، زیاد است و ما برجسته‌ترین آنها را در زیر می‌آوریم:

۱. القبسات، در حکمت. میرداماد در این کتاب فکر تازه‌یی در باب حدوث و قدم عالم ابراز داشته، و در ضمن آن عالم معقولات مجرده را به خلاف حکمای مشایی و اشراقی، حادث دهری می‌داند. این کتاب را داماد در سال ۱۰۳۴ بپایان آورده است. کتاب مذکور به سال ۱۳۱۵ در ایران چاپ شد. سید داماد در این کتاب، وقتی که مسألهٔ «حدوث دهری» را بیان می‌کند، صراحةً می‌گوید: ابوالبرکات بغدادی (درگذشته ۵۷۰ هـ. ق.) نیز به قول ما رفته بوده و سخن وی در این‌باره یعنی: قدم و حدوث مؤید قول ماست.

۲. الصراط المستقیم، در حکمت. شاعری در وصف این کتاب گفته است:

صراط المستقیم میرداماد　　　مسلمان نشود کافر مبیناد!

۳. کتاب خلسة الملکوت.

۴. کتاب تقویم الایمان.

۵. الافق المبین، در حکمت الهی. که آن را پیش از ۱۰۲۵ تألیف کرده است.

۶. الرواشح السماویة.

۷. الایماضات و التشریقات در حدوث و قدم عالم.

---

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۱۱۵، چاپ ایران. «... ذکر فی بعض المواضع انه کثیراً ما یودع جسده الشریف و یخرج الی سیر معارج الملکوت ثم یرجع الیه مکرهاً.»

۸. الجمع و التوفیق بین رأیی الحکیمین، در حدوث عالم.

۹. رسالة فی حدوث العالم ذاتاً و قدمه زماناً، که در آن ارسطو را بر افلاطون ترجیح داده، و فارابی را به سبب جمع میان دو رأی انتقاد کرده است. این رساله در حاشیه قبسات چاپ شده است.

۱۰. اللوامع الربانیة فی رد شبه النصرانیة.

۱۱. جذوات، به زبان پارسی.

۱۲. رسالة فی المنطق.

۱۳. رسالة فی تحقیق مفهوم الوجود.

۱۴. کتاب السبع الشداد، درباره چند علم.

۱۵. کتاب سدرة المنتهی.

۱۶. رسالة فی خلق الاعمال.

۱۷. نبراس الضیاء، در تحقیق معنی بداء.

۱۸. عیون المسائل، که ناتمام مانده است.

۱۹. تفسیر قرآن.

۲۰. شرح استبصار، در فن حدیث

۲۱. رسالة فی الجبر و التفویض، در این رساله جبر و تفویض هر دو را رد، و قاعده معروف «امربین الامرین» را اثبات می‌کند.

۲۲. رساله‌یی در ابطال زمان موهوم، چنانکه اشاره شد آقاحسین خوانساری (درگذشته ۱۰۹۸ هـ. ق.) این رساله را رد نوشت و حکیم خاجویی (۱۱۷۳ هـ. ق.) رساله‌یی تألیف کرد و خوانساری را رد نوشت و قول میرداماد را تأیید کرد[1].

۲۳. رساله‌یی در جیب زاویه؛ همانکه در علم مثلثات به آن سینوس[2] گویند.

* * *

معروف است که میرداماد دلالت الفاظ را ذاتی می‌دانسته است. یعنی برخلافِ بسیاری از دانشوران که دلالت لفظ بر معنی را وضعی و قراردادی می‌شمارند و

---

۱. در شمارش آثار میرداماد از کتابهای زیر استفاده کرده‌ایم: خوانساری، روضات‌الجنات، ۱۱۵، چاپ ایران؛ تنکابنی: قصص العلماء، ۳۳۴، چاپ اسلامیه؛ تهرانی: الذریعه، ۴/۵-۳۰۲؛ و نعمه، عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۷-۲۹۶، چاپ بیروت.

2. Sinus.

معتقدند که با مرورِ زمان و انتخابِ مردمان فلان لفظ بر فلان معنی دلالت می‌کند، میر معتقد بوده است که دلالت لفظِ خاصّی بر یک معنی خاصّ - و نه معنیِ دیگر - ذاتی و طبیعی است و به وضع و قراردادِ و مرورِ زمان مربوط نیست. به عبارتِ دینی، «نام‌ها از آسمان نازل می‌شوند» (= الاسماءُ تُنَزَّلُ مِنَ السماء)، و به وضع و جعل و مصطلح ساختنِ مردم ارتباط ندارد.

* * *

چنانکه پیش از این گفته شد، میرداماد خود را از فیلسوفان قدیم همچون فارابی و ابن‌سینا هیچ کمتر نمی‌دانسته است. در شعر زیر هم که از اشعار معروف اوست می‌بینیم که خود را حتی از بن‌سینا برتر می‌شمارد! می‌گوید:

تجهیل من ای عزیز آسان نبود بی‌ازشبهات
محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود بعدازحضرات
مجموع علوم ابن سینا دانم بافقه‌وحدیث
وینها همه ظاهر است و پنهان نبود جزبرجهلات[1]

۳. حدوثِ دهری

حدوث، یعنی پدید آمدن و هستی یافتن پس از ناپدید بودن و هستی نداشتن در زمانی که گذشته باشد. و آن مقابل قِدَم است. چنین چیزی را که وجود نداشته و در زمان پدید آمده حادث یا مُحْدَث گویند. و آنْ هم در هستی یافتن و هم در باقی ماندن احتیاج به علّت دارد. حدوثِ دهری را ظاهراً میرداماد برای نخستین بار مطرح کرده است. و او در اوایل کتاب قَبَسات (۱۵-۱۷، دکتر مهدی محقّق) گوید: **همهٔ موجودات - از جمله عقول و نفوس - چون یکباره به افاضهٔ جاعِل پدید آمده‌اند، لذا به نسبتِ باذاتِ او مجعولِ دهری هستند، یعنی پس از عَدَم در دهر یا زمان پدید آمده‌اند. هر یک از این موجودات، به اعتبار ذاتِ خود حادثِ دهری‌اند، ولی به نسبت به یکدیگر، و به اعتبارِ حوادث، حادث زمانی‌اند. ضمناً باید در نظر داشت که دهری غیر از زمانی است، چه بنابر تقسیم میر: موجودات به ترتیبْ سرمدی، دهری و زمانی‌اند.**

برایِ توضیح بیشتر گوییم که برایِ وجود - از نظرِ میرداماد - سه وِعاء (یا ظرف)

۱. میرداماد، دیوان، ۱۹، چاپ اصفهان، ۱۳۵۰ هـ. ق.

است: وِعاء زمان، وِعاء دهر، و وِعاء بَحْت. همهٔ موجودات و مُتغَیراتِ کَوْنی، به اعتبارِ اینکه متغیّر هستند، در وِعاء زمان قرار دارند، به نحوی که هیچ موجودِ زمانی نمی توان یافت که متغیّر نباشد؛ همهٔ موجوداتِ ثابت و تغییر ناپذیر - ولی مسبوق به عَدَم - به اعتبار ثَباتشان در وعاء دهر قرار دارند، همچون عقول و نفوس؛ و سرانجام آن وجودی که سَرمدی است - یعنی آغاز و انجام ندارد - و از عُروضِ تغیُّر و سَبْقِ عدم مُطلقاً برتر است، در وِعاء بحت است. لذا می توان گفت: دهر، برتر و بلندتر از زمان است، و سرمد برتر و پاکیزه‌تر و بزرگ‌تر از دهر است. و باز می توان گفت که: نسبتِ ثابت به ثابتْ سرمد، و نسبت ثابت به متغیّرْ دهر، و نسبت متغیّر به متغیّر، زمان است؛ و زمانْ معلولِ دهر، و دهر معلولِ سرمد است. معقولاتْ در تحتِ زمان قرار نمی‌گیرند بلکه عقل و معقول هر دو در حَیّزِ دهر قرار دارند. و از همین جاست که وقتی نفس از حیّز زمان به حیّز دهر انتقال می یابد، به عالَم عقلی رجوع کرده و همهٔ اشیاء را به عِیان مشاهده می‌کند. پس به طور خلاصه می توان گفت: ذاتِ باریْ سرمدی است و در وعاء بحت است، و مقابلِ او موجوداتِ متغیّر این جهانی‌اند (به تعبیر میرداماد «متغیّراتِ کِیانیّه») که در وعاء زمان‌اند، و میانِ آن دو، عقول و نفوس و مجرّدات هستند که به افاضهٔ جاعِل پدید آمده‌اند و در وِعاء دهر هستند.[۱]

۱. میرداماد، قَبَسات، ۱۵-۲۹، دانشگاه تهران - مک گیل، با مقدّمهٔ فاضلانهٔ آقای دکتر مهدی محقّق؛ «میرداماد، فلسفه و شرح حال و نقدِ آثارِ او»، مجلّهٔ مقالات و بررسی‌ها، نشریّهٔ دانشکدهٔ الهیّات و معارفِ اسلامی (دفترِ ۳-۴، پاییز و زمستان ۱۳۴۹ هـ. ش.) به خامهٔ آقای دکتر سیّدعلی موسویِ بهبهانی.

فصل پانزدهم
میرفندرسکی
(درگذشته ۱۰۵۰ هـ. ق.)

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد هر چه در بالاستی
(میرفندرسکی).

امیرابوالقاسم حسینی موسوی، معروف به «میر فندرسکی» در «فندرسک» از توابع استرآباد از مادر زاده شد. او از بزرگان حکمت و هندسه و ریاضیات و عرفان در سده یازدهم هجری است. از نخستین روزهای زندگانیش آگاهی نداریم، همین اندازه می‌دانیم که معاصر شاه عباس اول صفوی (۹۹۶-۱۰۳۸ هـ. ق.) و شاه‌صفی بوده، و نزد آن دو احترام و حرمتی بسزا داشته است، از دانشمندان، وی با شیخ بهائی (وفات ۱۰۳۱ هـ. ق.) و میرداماد (وفات ۱۰۴۱ هـ. ق.)همدوره بوده است. و در هشتاد سالگی حدود سال ۱۰۵۰ هجری در اصفهان وفات یافته و در محل موسوم به «تخت فولاد» مدفون شده است.[1] گویند: هر چه از کتاب‌ها و رسالات داشته برای شاه‌صفی (درگذشته ۱۰۵۲ هـ. ق.) وصیت کرده است.

فیلسوف ما فوق‌العاده نسبت به لباس ظاهر بی‌اعتنا بود، مانند درویشان خرقه می‌پوشید و از صحبت و همنشینی اغنیاء و بزرگان کناره می‌گرفت و با بی‌سر و پایان و بدنامان معاشرت می‌کرد. روزی شاه عباس محض اینکه او را از این قبیل

---

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۱۱۶، چاپ ایران.

مصاحبت‌های پست باز دارد به او گفت: «می شنوم بعضی از علماء با اجامر و اوباش معاشرند، و به بازیهای ناشایست آنها تماشا می‌کنند.» فندرسکی جواب داد: «من همیشه در جمع آنان بوده‌ام و هیچ‌یک از علماء را آنجا ندیده‌ام».[۱]

همچنین نوشته‌اند وقتی دیگر «شاه عباس او را ملامت کرد که چرا او با اوساط الناس و مردمان فرومایه آمیزش و معاشرت می‌کند و به تماشای جنگ خروسان می‌رود.»[۲]

معروف است که روزی از یکی از مسائل هندسی موافق عقیده خواجه طوسی سخن به میان آمد، فندرسکی در جواب بر آن مسأله برهانی اقامه کرد، و گفت: «آیا این دلیل را خواجهٔ طوسی در اثبات این مسأله ایراد کرده است؟» گفتند: نه. برهانی دیگر اقامه کرد، و پرسید: آیا برهانی که خواجه گفته این است؟» گفتند: نه. تا اینکه چند برهان دیگر در اثبات آن مسأله بالبداهه بیان کرد.[۳]

تألیفات او،

آنچه از آثار فندرسکی اهمیت دارد و درکتب تراجم آمده ست، از این قرار است:

۱. **رساله صناعیه**، که به زبان پارسی و رساله مختصری است، و فندرسکی در آن همه موضوعات صنایع راگرد آورده است. این کتاب به سال ۱۲۶۷ هجری قمری در بمبئی به نام **حقایق‌الصنایع** چاپ شده است.

۲. **شرح کتاب مهابارت**، که ازکتب حکیمان هند است، مؤلف این کتاب را نیز به زبان پارسی نوشته و آن به **شرح جوک** معروف است.

۳. **مقالة فی الحرکة**، که به زبان تازی نوشته شده است.

گفته‌اند که فندرسکی به سبب تعصب و سختگیری فاضلان معاصر خود به ویژه فقیهان دوره صفوی که با صوفیان و صاحبدلان سرناسازگاری داشتند به هند مسافرت کرده و نزد پادشاهان هند نیز مانند پادشاهان ایران معظم و بزرگ بوده است، ولیکن سرانجام به اصفهان باز آمده و در آنجا وفات یافته است.

نیز گفته‌اند که فیلسوف ما در هند تحت تأثیر یکی از شاگردان **آذر کیوان** (درگذشته ۱۰۲۷ هـ. ق.) روحانی زرتشتی شیرازی مقیم هند و صاحب منظومه جام

---

۱. براون، ادوارد، **تاریخ ادبیات ایران**، ۱۷۲، ترجمه مرحوم رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۶ هـ. ش.

۲. همانجا، ۱۷۳.

۳. ریو Reiu، **فهرست نسخ فارسی**، ۸۱۵.

کیخسرو قرارگرفت، و افکار زرتشتی و هندی یا بودایی در وی اثرکرد: چنانکه اظهار داشت هرگز به طواف کعبه نخواهم رفت زیرا مستلزمِ قتل حیوان بیگناهی است.[۱]

در بیشتر تذکره‌های متأخر فارسی شعری بسیار نغز و زیبا از او نقل شده که در مقابل قصیده **ناصرخسرو قبادیانی** (درگذشته ۴۸۱ هـ. ق.) گفته است[۲] و در واقع برخی از عقاید فلسفی خود را در آن بیان کرده است، برخی از ابیات آن قصیده را در زیر می‌آوریم:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد هر چه بر بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
جانب بالا رود با اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری
گر **ابونصر** ستی و گر **بوعلی سینا** ستی
جان اگرنه عارض استی زیرا این چرخ کهن
این بدنها نیز دایم زنده و برجاستی
هرچه عارض باشد اوراگوهری باید نخست
عقل بر این دعوی ما شاهد گویا ستی
قول زیباهست باکردار زیبا سودمند
قول باکردار زیبا لایق و زیباستی
عقل کشتی، آرزو گرداب، و دانش بادبان
حق تعالی ساحل و عالم همه دریاستی
هرکسی چیزی همی گوید به طبع ورای خود
تا گمان آید که او **قسطابن‌لوقا**[۳] ستی

---

۱. **دبستان المذاهب**، ۱-۱۴۰، به نقل از براون، ادوارد، **تاریخ ادبیات ایران**، ج ۴-۱۷۲.

۲. **دیوان ناصرخسرو**، ۲۸-۲۲۵، مینوی - محقق، تهران، ۱۳۵۷. هـ. ش.، و با این بیت آغاز می‌شود:

این چه خیمه‌ست این که گویی پرگهر دریاستی
یا هزاران شمع در پنگان از میناستی

۳. قسطابن لوقای بعلبکی، رومی‌الاصل، فیلسوف و مترجم مشهور، وی معاصر مقتدر عباسی

کـاش دانـایان پـیشین مـی‌بگفتندی تمـام
تـا خـلاف نـاتمامان از میـان بـرخاستی
خواهشی اندر جهان همراه دارد خواهشـی
خواهشی باید که بعد از وی نباشد خواستی[۱]

***

افکار میرفندرسکی و شاگردان او پیرامون همان کلمات «شیخ رئیس ابوعلی سینا» و فلسفه مشاء دور می‌زد، و این امر حاکی از آنست که میر همان آثار مشاء مانند **شفاء و نجاة** و دیگر کتابهای شیخ رئیس را تدریس می‌کرده است، و جنبه تبحر او در علوم مختلف و اطلاعات وسیع او در مشربهای متعدد، بر جهات تحقیقی او رجحان دارد.

میرفندرسکی، **حرکت در جوهر و اتحاد عقل و عاقل و معقول و مثل افلاطونی و مثل معلقه** را منکر شده، و در همه مواردی که میان مشاء و اشراق اختلاف است، او جانب مشائیان را ترجیح داده است.

چنانکه گفتیم کتابهای درسی او کتاب‌های شیخ رئیس بود. در «رساله حرکت» قول به **مثل نوری** را باطل دانسته و تشکیک در ذاتیات را صریحاً رد کرده، و در برخی از آثار خود نیز وجود برزخ صعودی و نزولی را سخت انکار کرده است.

حاصل آنکه: آنچه راکه باید یکنفر فیلسوف اشراقی معتقد باشد منکر و آنچه را که باید یکنفر حکیم مشایی معتقد باشد، معتقد بوده است. و در آثار او گرایشی به حکمت اشراق و فلسفه ذوقی دیده نمی‌شود. شاید منشاء اشتباه کسانی که او را صوفی و اشراقی دانسته‌اند، این بوده که میرفندرسکی مردی وارسته و همنشین درویشان و مردان حق بوده است.[۲]

بود، و در زبانهای تازی و یونانی چیره‌دست بود، و کتابهای طب و ریاضی و فلسفه و نجوم را از یونانی به تازی ترجمه می‌کرد. وفات وی در ارمینیه حدود ۳۱۰ هـ. ق. رخ داد. از ترجمه‌ها و نوشته‌های او: الفلاحة الیونانیة = کشاورزی یونان؛ المرایا المحرقة = آیینه‌های سوزاننده؛ الفصل بین النفس و الروح = جدایی میان جان و روان را می‌توان نام برد.

۱. آذر، لطفعلی بیک، آتشکده آذر، ۴-۱۴۳، چاپ بمبئی، ۱۲۷۷ هـ. ق. همه شعر ۳۲ بیت است.

۲. آشتیانی، سیدجلال، «مقدمهٔ»، الشواهد الربوبیه، ۷-۸۶.

فصل شانزدهم

صدرالدین شیرازی

(درگذشته ۱۰۵۰ هـ. ق.)

صدرالدین محمدبن ابراهیم‌بن یحیی شیرازی قوامی، معروف به **صدرالمتألهین** و **ملاصدرا** بزرگترین فیلسوفی است که در سده یازدهم هجری به عرصه رسید، و فلسفه اشراق را به نهایت اوج و آسمان رفعت خود رسانید؛ هرچند که فلسفه مشایی و رواقی را نیز مورد انتقاد قرار داد.

معاصران او همه بزرگی مقام و مهارت او را در شعبه‌های مختلف حکمت پذیرفته‌اند تا به جایی که آیندگان و بزرگان حکمت به فهم کلام و مقاصد او افتخار کرده‌اند و از اینکه خود را شاگرد او یا سالک طریق وی بدانند، بر خود بالیده‌اند.

مثلا حکیم اصولی علامه شیخ محمدحسین اصفهانی (وفات ۱۲۹۶هـ. ق.) گفته است:

«... اگر کسی را بشناسم که او اسرارکتاب اسفار را می‌داند، سوی او سفر می‌کنم و در خدمت او به دو زانو می‌نشینم، و اگر چه وطن او در دورترین جاها باشد.»[۱]

طالبان فلسفه پس از مرگ وی بر تألیفات و آثار او توجه و اقبال شگفت کردند و **فلسفهٔ متعالیه** نضج و رواجی شگفت یافت و آثار حکیم بارها زیر چاپ رفت و هنوز هم آثار او را چاپ می‌کنند و در فهم مقاصد و درک مطالب آن می‌کوشند.

۱. **حیات او**، با وجود عظمت و شهرت عظیم «صدرا» حیات و وضع زندگانیِ او نقاط تاریک زیاد دارد، و بیشتر مترجمان او از تفاصیل حیات و سال ولادت و دیگر

---

۱. سیدعلی‌خان مَدَنی، سلافة العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر، ۴۴۹، چاپ قاهره.

خصوصیات زندگانی او چیزی ننوشته‌اند.

نهایت آنچه ما از حیات او می‌دانیم اینست که او در شهر شیراز از مادر زاده، و گفته‌اند که: پدرش **ابراهیم بن یحیی قوامی** یکی از وزیران این عصر بوده است ولیکن نام آن دولت که پدر فیلسوف ما وزارت آن را داشته است، معلوم نیست، اما تقریباً یقین داریم که آن دولت، دولت صفویه نیست.

وفات او به سال ۱۰۵۰ هجری اتفاق افتاد، در حالی که به سفر هفتمین خود به حج عزم کرده بود یا از سفر هفتم باز می‌گشت.

و صاحب **نخبة‌المقال** در تاریخ خویش در ماده تاریخ او گفت:

ثم ابن ابراهیم صدرالاجل   فی سفر الحج **مریض** ارتحل
قدوة اهل العلم و الصفاء   یروی عن الداماد و البهائی.

صدرا، تنها فرزند پدر بود، و پس از نذر و نیازها بوجود آمده بود[1]، از این‌روی پدر او را به کسب دانش واداشت.

پس از وفات پدر، **صدرا** به اصفهان رفت تا دانش خود را تکمیل کند، و در این شهر بود که به خدمت **شیخ بهائی** (درگذشته ۱۰۳۱ هـ. ق.) رسید، و علوم منقول را پیش وی آموخت. در زمان بهایی و پس از وفات او، صدرا به خدمت میرمحمد باقر معروف به سیدداماد (درگذشته ۱۰۴۱ هـ. ق.) رسید. و از آثار او برمی‌آید که نسبت به سیدداماد احترام و ارادتی ویژه داشته، و او را سید و سند و استاد خویش دانسته است.

فیلسوف ما در مقدمه **شرح اصول کافی**، کتاب عمده اصول و حدیث، تألیف شیخ ابوجعفر محمدبن یعقوب‌بن اسحق کلینی رازی (درگذشته ۳۳۹ هـ. ق.) از شیخ بهایی چنین یاد می‌کند:

«حدثنی شیخی و استادی و من علیه فی‌العلوم النقلیة استنادی: عالم عصره و شیخ دهره، بهاءالحق والدین، **محمد العاملی** الحارثی الهمدانی نورالله قلبه بالانوار القدسیه...»[2]

و از سید داماد چنین یاد می‌کند که:

«... واخبرنی سیدی و سندی و استادی فی المعالم الدینیة و العلوم الالهیة و

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۳۳۱؛ و تنکابنی، قصص العلماء، ۳۳۱، چاپ اسلامیه.
۲. مقدمه شرح اصول کافی، ۵ - ۷، چاپ تهران، ۱۳۲۸ هـ. ق.

المعارف الحقيقيّة و الاصول اليقينية، السيد الاجل الانور، العالم المقدس الاطهر، الحكيم الالهى والفقيه الربانى، سيدعصره، و صفوة دهره، الامير الكبير و البدر المنير، علامة الزمان، اعجوبة الدوران، المسمى بمحمدالملقب **بباقر الداماد** الحسينى...»[۱]. و این عبارت را درباره این دو استاد بزرگ منقول و معقول چندین بار در کتب مختلف خود تکرار کرده است.

بهره فیلسوف ما از نبوغ و وفور علم و غزارت دانش، مانند بسیاری دیگر، خمول و فراموشی وگوشه گیری بوده است. بسیاری از دانشوران جهان، بویژه ایران، تا زنده بوده‌اند گرفتار مشتی غوغا و بیسواد و جماعتی قشری و کوته‌نظر بوده‌اند، ولیکن پس از مرگ بهره یافته‌اند، و افکار تابناک آنها آغاز ناز و جلوه‌گری کرده و توتیای دیدگان خاص و عام گشته است؛ برای او مجالس بزرگداشت و تجلیل تشکیل داده‌اند، شعرا و داستانسرایان در مدح و ستایش او داد سخن داده‌اند و بر مرگ او اسف خورده‌اند و اشک ریخته‌اند.

چه نیکوگفته است شاعر معاصر عرب **ابوالقاسم‌بن محمّد شابی** (وفات، ۱۳۵۳ هـ. ق.):

الناس لاينصفون الحى بينهم حتى اذاما توارى عنهم ندموا
حتى العباقرة الافذاد حيهم يلقى الشقاء و تلقى مجدهاالرمم[۲]

اگر امروز این همه بر سر فهم افکار او سرودست می‌شکنند، و او را مایه فخرِ حکمت شعاران می‌دانند، در زمان حیات تکفیرش کردند و او از ترس توده نادان و خوف جان متواری زیست. هیچ بیانی نیکوتر از آنچه خود او در مقدمه از این اوضاع کرده و شرح آنرا گفته، رساتر و بهتر نیست. چه بهتر که گوش بدو فرا دهیم:

«... می‌خواستم کتابی بنویسم که شامل مسائل پراگنده‌یی باشد که در کتابهای گذشتگان یافته بودم. این مسائل جامع اقوال مشائیان و چکیدهٔ اذواق اشراقیان و برخی از اصول رواقیان بود.

«مطالبی دریافته بودم که در هیچیک ازکتابهای اهل فن و حکیمان روزگاران پیدا

۱. همانجا، ۷-۸.

۲. یعنی: تا مرد زنده است و در میان مردم، خلق درباره‌اش انصاف نمی‌کنند ولیکن چون بمرد پشیمان می‌شوند؛ حتی نوابع بزرگ هم‌چنین هستند در دوران حیات به بدبختی زندگانی می‌کنند، ولیکن پس از مرگ استخوانهای پوسیده آنها جاه و جلال می‌یابد.

نمی‌شود، و فرائدی که هیچیک از عالمان در آن سخن نگفته‌اند. می‌خواستم مسائلی را در آن بگنجانم که روزگار همانند آنها را بخود ندیده و دوران افلاک نظیر آنرا مشاهده نکرده است!

«لیکن موانع از نیل به مقصود مانع می‌شد، و دشمنی روزگار با سدهای استوار مرا از رسیدن به مراد باز می‌داشت.

«روزگار مرا از قیام به مقصود و رسیدن به هدف مانع آمده و زمین گیرم کرده بود؛ نمی‌توانستم یافته‌های خود را بیان کنم؛ به سبب آنچه می‌دیدم از دشمنی روزگار با پرورش نادانان و اراذل و روشنی آتش نادانی، و گمراهی و زشتی حال و بدی رجال. حقیقت اینست که زمانه مرا به جماعتی کند فهم و کودن مبتلا کرده است که چشمانشان از دیدار نوار دانش و اسرار آن کور است و دیدگانشان همچون شپرگان از مشاهده معارف و تعمق در آنها عاجز و ناتوان؛ اینان تدبر در آیات سبحانی و تعمق در حقایق ربانی را بدعت می‌شمارند. نظر آنان از ظواهر اجسام برتر نمی‌رود، فکرشان از این هیکلهای تاریک و ظلمانی ارتقاء نمی‌یابد. اینان مردم را با مخالفت و عناد خود از حکمت و عرفان، محروم کرده‌اند، و آنها را به کلی از راه علم و اقتصار بر علوم مقدسه الهی و اسرار شریف ربانی که پیامبران و اولیاء بدان کنایه فرموده و حکیمان و عارفان بدان اشارت کرده‌اند، دور می‌دارند.»

«... جهل و نادانی، ظاهر گشته است و علم و حکمت و شرف آن از میان رفته است؛ عرفان و اهل آن خوار گشته و خلق از دانش و معارف، منصرف شده‌اند و با عناد و سرسختی از تحصیل و تعلیم آن ممانعت می‌ورزند. و طبایع را از حکیمان و فیلسوفان نفرت می‌دهند، و عالمان و عارفان و برگزیدگان پاک را می‌رانند: کل من کان فی بحر الجهل و الحمق اولج و عن ضیاء المعقول و المنقول اخرج، کان الی اوج القبول و الاقبال اوصل و عند ارباب الزمان اعلم و افضل... هر آنکس که او در بحر جهالت و حماقت غوطه‌ورتر و از ضیاء معقول و منقول دورتر است، همو به اوج قبول و قله اقبال مردمان نزدیک‌تر و در نزد بزرگان زمانه دانشمندتر و داناتر است...»

«با مشاهده این احوال، روشی را که مولای من و مولای آنکسان که رسول خدا مولای آنهاست انتخاب کرده بود برگزیدم و مدارا و تقیه پیشه کردم و صبر و بردباری را ترک نکردم و عنان نفس از اقتداء به سیرت او نپیچیدم ولیکن خس و خاشاک در چشم داشتم و استخوان در گلو! پس، از آمیزش با مردم و ارتباط با آنها کناره گرفتم و

از دوستی و مؤانست آنها مأیوس گشتم و بدین طریق از مخالفت ابناءِ زمان و معاندت دوران، خلاص گشتم؛ بحدی که تعظیم و بزرگداشت و تحقیر و کارشکنی آنها پیش من یکسان گشت و در این راه آنچه را که یکی از برادران من به زبان پارسی گفته است کار بستم آنجا که گوید:

از سخن پردرمکن همچون صدف هرگوش را
قفل گوهرساز یاقوت زمرد پوش را
در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست
چشم بینا عذر می‌خواهد لب خاموش را»[1]

همین ناسازگاری روزگار و نامردی ابناء زمانه کم کم در نفس وی روح عزلت و کناره گیری از مردم را بیاراست، و او را بر آن داشت که در قم و حوالی آن مدتها گوشه نشیند و به تأملات و تفکرات فلسفی خود مشغول گردد. خود او از این مطلب شرحی جانسوز می‌نویسد:

«... چون حال را چنان دیدم و دریافتم که روزگار ما از اهل معرفت خالی است، و عادلان تباه گشته‌اند و اندیشه‌های نادرست گسترش یافته است؛ از مردم روزگار یکسره ببریدم و شکسته خاطر درگوشه‌یی منزوی گشتم و به عبادت پرداختم، درس و تلقین را کنار گذاشتم و خیال را از آنچه موجب ملال و اختلال شود پیراستم، و از اینکه اهل زمان اراذل و اوباش را می‌پرورانند و بزرگان و افاضل را پست می‌شمارند غمی بدل راه ندادم...»[2]

شاید همین محرومیت و انس گرفتن او با افکار عارفان و صوفیان بزرگ چون **امام محمد غزالی** و **محیی‌الدین ابن عربی** و نیز طغیان روح اشراقی در زمانه وی، همه دست بدست هم دادند و روش اشراقی و ذوقی را در چشم وی آراستند. مجالست و همنشینی با **شیخ بهائی** و **میرداماد** که هر دو در عرفان و تصوف از نوادر عصر بودند و در بیان مسایل فلسفی همواره از عرفان و ذوق نیز چاشنی می‌زدند بیش از بیش فیلسوف ما را با عرفان و ذوقیات آشنا و دمساز کرد. از این‌روی، چون برخی از معاصران و یا اسلاف خود را می‌دید که با اهل عرفان و امور ذوقی میانه خوبی ندارند، و آنرا انکار می‌کنند در شگفت می‌شد، چنانکه در **مفاتیح الغیب** می‌گوید:

---

۱. ترجمه از مقدمه اسفار، ۱/۳-۲، چاپ سنگی تهران.
۲. همانجا، ۱/۲، چاپ تهران.

«بسیاری از منسوبان به علم، علم لدنی غیبی را که عارفان و سالکان طریقت بدان اعتماد دارند؛ و به نظر ایشان از دیگر دانش‌ها قوی‌تر و استوارتر است، انکار می‌کنند و می‌گویند: هر چه جز از راه آموزش و اندیشه و تفکر حاصل شود علم نیست.»[۱]

از این‌روی، درذم و نکوهش مناظره و بحث می‌گوید: «تنها با انظار و افکار بحثی که صاحبان آنها به شکوک و بازی با الفاظ و تعابیر مشغولند، و هر یکی راه دیگری را لعن و طعن می‌کنند و هیچوقت آبشان به یک جوی نمی‌رود، راه به مقصود نمی‌توان برد».[۲]

فیلسوف ما بر آنست که طریقه اشراقی و روش مشایی در رسانیدن طالبان دانش به شاهد حقیقت از هم جدا نمی‌توانند شد، و در این راه یکی از دیگری بیگانه نیست «پس بهتر آنست که در بحث و کشف حقیقت به طریقت ما راه سپرند که معتقدیم: حصول معارف و علوم، بوسیله ممازجت و آمیختن طریقه حکیمان متأله مشائی با روش عارفان و حکیمان اشراقی میسر است.»[۳]

و جایی دیگر گوید: «از عادت صوفیانست که در احکام تنها بر ذوق و وجدان اقتصار می‌ورزند، ولیکن ما بر آنچه برهان نداشته باشد اعتماد نمی‌کنیم.»[۴]

فلسفه به تنهایی و نیز سخنان صوفیان تنها فایده‌یی ندارد و باید از آن حذر کرد:

«بپرهیز و به ترهات عوام صوفیان مشغول مباش، و به سخنان فیلسوف نمایان نیز اعتماد مکن... خدا ما را و شما را از شراین دوگروه نگاه دارد، و میان ما و ایشان جمع مکناد...»[۵]

ولیکن با وجود همه اشارات و تصریحات، چون درست بنگری و در افکار این مرد بزرگ تأمل کنی، به وضوح معلوم می‌گردد که عنصر اشراقی و ذوقی در فلسفهٔ او بیشتر و نافذتر از دقایق مشائی است.

غلبه ذوق و اشراق را در افکار وی بویژه در باب نفس کتاب اسفار و رساله «حشر

---

۱. مفاتیح الغیب، مشهد ثامن، مصباح ثالث، ۲۱۱.

۲. اسفار، ۱۷۱/۱، چاپ تهران.

۳. المبدأ و المعاد، ۲۷۸، چاپ تهران، ۱۳۱۴ هـ. ق.

۴. اسفار، ۷۱/۱.

۵. اسفار، ۴/۱، چاپ تهران: «... ولاتشتغل بترهات عوامٌ الصوفية من الجهلة، ولاتركن الى اقاويل المتفلسفة جملة مضلة، و للاقدام عن جادة الصواب مزلة، و قانالله و اياک من شر...»

العوالم» و نیز رساله تفسیر «سورة الاعلی» آشکارا توان دید.

ولیکن در برخی از بحث‌های وی عنصر منطقی و مشایی سیطره و غلبه آشکار دارد، چنانکه در مباحثی مانند امور عامه وجود ولو احق آن، بویژه «وجود ذهنی» مانند فیلسوفان مشائی و چون ابن‌سینا و ابن‌رشد بحث می‌کند.

* * *

بطورکلی می‌توان گفت که «صدرا» از آغاز تحصیل تا زمان پختگی و نضج افکار - اگر چه احوال گوناگون و دگرگونی‌های مختلف پیدا کرد -، سه مرحله را گذرانید:

۱. **مرحله شاگردی و تحصیل**، که در این مرحله به بررسی اندیشه‌های فیلسوفان و متلکمان، و خواندن کتابهای مشائیان و رواقیان اشتغال داشت و در مقدمه تفسیری که بر **سورة الواقعه** نوشته اشاره به این دوره کرده گوید:

«... پیش از این من بیشتر به بحث و تکرار اشتغال داشتم، و کتابهای اهل نظر و حکیمان را مطالعه می‌کردم، و گمان می‌کردم که چیزی فرا گرفته‌ام؛ ولیکن وقتی چشم بصیرتم باز شد، و بخود نگریستم، دریافتم که اگرچه چیزهایی از احوال مبدأ و تنزیه ذات باری از صفات امکان و حدثان، و معاد نفوس انسان فراگرفته‌ام، این همه از علوم حقیقی نیست، و حقایق عیان جز با ذوق و وجدان دریافتنی نیست.»

و از اینکه اوایل عمر را بیهوده گذرانده، و چون اهل جدل مسلک بحث و جدال را برگزیده پشیمانی می‌خورد، چنانکه در مقدمه **اسفار** می‌گوید:

«... من از خدا آمرزش می‌طلبم به سبب آنچه برخی از عمر را به پژوهش اندیشه‌های فیلسوفان و مجادلان بسر آوردم، و چون آنها، در تدقیق وگستاخ زبانی و تفنن در بحث بی‌پروا بودم... تا اینکه به روشنایی ایمان و یاری خدای منان بر من آشکار شد که قیاس آنها عقیم و راهشان غیرمستقیم است، از این‌روی، رشته همه کارها را بدست وی سپردیم و به پیامبر بیم دهنده او.»[۱]

برخی گویند که صدرا در این مرحله از عمر رساله «طرح الکونین» را نوشت و در آن رأی خود را در **وحدت وجود** صریحاً واضحاً بیان داشت که با مسلک اهل عرفان

---

۱. «... و انی لاستغفرالله کثیراً مما ضیعت شطراً من عمری فی تتبع آراء المتفلسفة و المجادلین من اهل الکلام، و تدقیقاتهم و تعلم جربزتهم فی القول و تفننهم فی البحث، حتی یتبین لی آخرالامر بنورالایمان و تأیید المنان ان قیاسهم عقیم و صراطهم غیرمستقیم فالقینا زمام امرنا الیه و الی رسوله النذیر المنذر...» (صدرا، اسفار، ۴/۱)

مشابه است.

۲. مرحله دوم، روزگار عزلت و عبادت، در این دوره همچنانکه گفتیم به برخی از جبال قم رفت و مدت درازی در خلوت و راز و نیاز با معبود حکیم بسر برد. گروهی گفته‌اند که مدت این عزلت و خلوت ۱۵ سال است، ولیکن مأخذ قول خود را ذکر نکرده‌اند.

در این مرحله بود، که روح تصوف و ذوق و عرفان در وجود او رسوخ تمام یافت، و او توانست آنچه از آراء جدالی و افکار مشائی فراگرفته پس پشت بیندازد و روحی متواضع و خلیق و باکمال پیدا کند. خود او در این‌باره می‌گوید:

«... نفس خویش را با طول مجاهده مشغول کردم، و دل من باکثرت ریاضت‌های سخت برافروخته گشت، تا انوار ملکوت بر آن سرازیر شد، و پنهانی‌های جهان برین برای من روشن گشت؛ بدانسان که بر اسراری پی بردم که تاکنون پی‌نبرده بودم، و رموزی بر من کشف شد که با برهان نتوانستی شد. بلکه آنچه پیش از این به برهان فرا گرفته بودم با فزونی‌های بیشتری از راه شهود و بالعیان دیدم...»[۱]

۳. مرحله سوم، که مرحله تألیف و بیان آراء و افکار اوست، و چنانکه گفتیم بیشتر آنها به طریق اشراقی و کشفی است.

نخستین کتابی که در این دوره نوشت، کتاب **الاسفار الاربعه** است، و شاید که به تألیف آن در اواخر مرحله دوم آغاز کرده باشد.

این مراحل سه‌گانه ما را به یاد مرحلی می‌اندازد که غزالی نیز طی کرد، این دو تن هر دو نخست به تحصیل و فراگرفتن آراء فیلسوفان و متکلمان پرداختند، و سپس آراء فیلسوفان و نظریات متکلمان را بیهوده و گمراه کننده یافتند و گفتند که: این سخنان سالک را به حقیقت نمی‌رساند، ازاین‌روی، آن بحث‌ها راترک گفتند، و جدال و پیکار و خصومت‌های عقیدتی را کنار گذاشتند و سرانجام به فضای عطرآگین خیال‌انگیز تصوف و فلسفه اشراقی دل بستند و آرام گرفتند.

* * *

۲. داستان تکفیر. از آنچه در پیش نوشتیم معلوم شد که روح سودایی و پژوهشگر فیلسوف ما سرانجام در تصوف و اشراق آرام یافت، اما تصوف و عرفان با روح سهل‌گیری و تسامحی که دارد و با برخی دعاوی عجیب و شگفت آن، همواره مورد

---

۱. اسفار، ۳/۱ و ۱۸۱/۲.

نفرت و انزجار فقیهان و اصحاب ظاهر بوده است. قهراً این نفرت و انزجار در دوره صفویان که دوران اقتدار و فرمانروایی فقیهان و روزگار مذلت و اختفاء حکیمان و اندیشمندان بوده است بیش از پیش افزون گردید؛ چنانکه هر جا صوفی یا عارفی سراغ می‌گرفتند به انواع شکنجه و زجر و تفتیش او را عذاب می‌کردند تا به توبه وادارش کنند. در این راه برخی از فقیهان و محدثان کار را به جایی رسانیدند که لقب «صوفی کُش» گرفتند!

فیلسوف ما هم عرفان مشرب بود و هم‌اینکه به برخی از عارفان بزرگ که در نظر فقیهان و عامه مطرود یا زندیق وکافر بودند ارادت ویژه‌یی داشت. از طرفی خود وی نیز سخنانی گفته و نوشته بود که به هیچ روی با ذوق عامه و قشریان دوران صفوی دمساز و سازگار نبود.

او نسبت به محیی‌الدین بن عربی (درگذشته ۶۳۸ هـ. ق.) ارادت خاصی داشت، و در آثار خویش از جمله اسفار و المبدأ و المعاد از او به بزرگی و تعظیم و تکریم زیاد یاد می‌کند و در برخی موضع از و به «حکیم عارف»، «شیخ جلیل محقق» تعبیر می‌کند، و بسیار جاها به افکار و آراء او استناد می‌کند و برخی اقوال او را چنان معتبر می‌داند، که پذیرفتن و یاد گرفتن آنرا واجب می‌داند، و در آراء او احتمال خطا نمی‌دهد. حاصل آنکه او را از اهل کشف و از پیشوایان شهود و اشراق می‌شمارد، و ازاو دفاع شدید می‌کند، و نسبت به برخی اقوال او که ضعف یا انحراف از سنت دارد، محمل می‌تراشد. این امر و امور دیگر، سبب شد که معاصران وی، بویژه اهل دین و فقیهان، او را بد دین وکافر بدانند. اینک برای روشن شدن مطلب آن امور راکه دست‌آویز فقیهان و اخباریان و بهانه تکفیر عالمان ظاهر بوده، ذیلا می‌آوریم:

«... در مذهب **ملاصدرا** اختلاف است، جمعی از فقیهان او راکافر می‌دانند و او در چند مسأله برخلاف ظواهر حقه شرعیه سخن رانده:

نخست - وحدت وجود، و آنرا بجایی رسانید، که در تفسیر خویش می‌گوید: قال محیی‌الدین العربی مات فرعون مؤمناً موحداً = محیی‌الدین ابن عربی گفت: فرعون با ایمان و یکتاپرستی مرد! بعد از نقل این کلام گفته: هذاکلام یشم منه رائحة التحقیق یعنی: این، سخنی است که از آن بوی تحقیق می‌آید، و همین مفاد شعر جلال‌الدین بلخی است که گفته:

چـون کـه بـی‌رنگی اسـیر رنگ شـد　　　موسی‌یی با موسی‌یی در جنگ شـد

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی   موسی و فرعون دارند آشتی[۱]

دوم - مسأله دیگر که محل لغزش آخوند، **ملاصدرا**ست آنست که او در شرح **اصول کافی** و در تفسیر سوره بقره و **اسفار** قائل به انقطاع عذاب شده و خلود در جهنم را منکر است. لیکن ضرورت اسلام بر خلاف آنست که صریحاً می‌گوید: اولئک اصحاب النار، هم فیها خالدون.[۲]

سوم - در کتاب **اسفار** در بیان مراتب عشق نوشته که عشق ساده رویان و جوانان، عشق مجازی است و فی‌الحقیقة عشق ورزیدن بخداست نظر به قاعده: المجاز قنطرة الحقیقه = مجاز پل است برای رسیدن به حقیقت[۳]؛

چهارم - مسأله دیگر در معاد است، اگر چه ملاصدرا در **الشواهد الربوبیة** گفته: که حق آنست که معاد در جسم عنصری است، لیکن چون در مقام تحقیق این مطلب برآمده، به حسب ظاهر عبارتش از بدن عنصری چیزی برگزار نکرده است؛

پنجم - جنت را بر چند قسم کرده، اول آنرا حور و قصور و انهار و اشجار دانسته؛ لیکن گفته است که آنها جنت عوام است که جز خیال حور و قصور و درختان و میوه‌های بهشت چیزی ندانستند[۴]؛ و باقی اقسام را چنان دانسته که از شعر ملای رومی در مثنوی یاد می‌دهد که گفته:

هشت جنت چیست اعمال خوش ات   هفت دوزخ چیست اعمال بدت[۵]

داستانی هم معروف است که: در کربلا یکی از مدعیان دانش هر روز پس از نماز صبح بزرگان صوفیه را یکی پس از دیگری لعن می‌کرد، و از آن جمله یکی **صدرالدین** شیرازی بود، که روزی در مجاورت او بود و آن مدعی او را نمی‌شناخت. چون از لعن وی فارغ گشت، صدرا از سبب لعن خویش پرسید. در جواب گفت: که

---

۱. مولوی، **مثنوی**، ۳/۱، چاپ علاءالدوله.   ۲. بقره، ۲/۲۵.

۳. طالبان تفصیل این مطلب، ⇐ حلبی، علی‌اصغر، **شناخت عرفان و عارفان ایرانی**، ۹-۱۳۲، چاپ دوم، ۱۳۶۱ هـ. ش.، انتشارات زوار تهران.

۴. بیشتر عارفان این عقیده را داشته‌اند. سنائی می‌گوید:

در بهشت ارنه اکل و شربستی   کی ترا زی نماز قربستی!؟

منبلی گفت بر درش قائم   زان شدستم که «اکلها دائم!»

(**حدیقه**، ۱۷۳، چاپ مدرس رضوی؛ قرآن، رعد، ۱۳/۳۵).

۵. تنکابنی، **قصص‌العلماء**، ۲-۳۳۱، چاپ اسلامیه. این بیت را در **مثنوی** علاءالدوله و نیکلسن نیافتم.

این مرد به وحدت واجب‌الوجود معتقد است! صدرا گفت: لعنش کن که او شایسته لعن تواست! او از شدت نادانی و تعصب میان اعتقاد به وحدت وجود و وحدت واجب‌الوجود فرقی نمی‌گذاشت[۱].»

در مقابل این ایرادات و تکفیرهای ظاهرپرستان و فقیهان صدرا هم ساکت نمی‌نشست، بلکه بر آنها به زبان قلم حمله می‌کرد، و آنها را ظاهری و قشری و بی‌خبر از علم و حکمت قلمداد می‌نمود. چنانکه صاحب **مستدرک** گوید:

«... صدرا در کتابهای خویش بر حاملان دین و فقیهان طعن زیاد زده، و آنان را به جهل نسبت داده، و خارج از زمره دانشمندان دانسته است.»

او در کتابها و رساله‌های خود مانند «الواردات القلبية» (ص ۵۸) و در تفسیر خود بر شرح «آية‌الكرسي» (ص ۳۵۲) زمانی که از انقطاع عذاب بحث می‌کند، و در کتاب «المبدأ و المعاد» (ص ۲۷۸) زمانی که از تحقیر و تهاون فقیهان نسبت به حکمت و فلسفه و اهل آن سخن میگوید، آنها را به انتقادی تند و زننده مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌گوید: «بیگمان بیشتر آنها از جاهلان نیز شوربخت تراند»[۲] از آنچه گفتیم و از مجملِ احوالِ وی برمی‌آید که صدرا از روح اجتماعی که در آن زندگانی می‌کرد دور بود، و چنان نبود که معاصرانش وجود او را حس کنند، یا نیازی به وی داشته باشند.

او می‌خواست مردم را به سوی فلسفه خود فراخواند؛ فلسفه‌یی که جز وی و تنی چند آنرا نمی‌فهمیدند. فلسفه او از خیال نیرومند و هوش سرشارش مایه می‌گرفت و از یافته[۳]های صوفیان که مخصوص خود آنها بود، و میان دیگران سرایت نیافته بود. از این‌روی از آنچه فقیهان و عالمان معاصرش سود جستند او بی‌بهره ماند، زیرا آنها در دلها و دیدگان مردم زندگانی می‌کردند و در عقول و عواطف آنها تأثیر بسزایی داشتند.

۳. مؤلفات او، صدرا در فلسفه و حکمت اشراقی کتابهای کلانی نوشته، که

---

۱. زنجانی، ابوعبدالله، الفیلسوف الفارسی الکبیر صدرالدین شیرازی، ۱۱، چاپ دمشق، ۱۹۴۸.

۲. «وَ انَّ اکثرهم اَشْقیٰ مِنَ الجُهَلاءِ».

۳. مراد از «یافته‌ها» همان است که عرفا «مواجید» گویند و آن جمع «وَجْد» است.
شیخ محمود شبستری گوید (گلشن راز، ۲۷، دکتر صمد موحّد):
تو را گر نیست احوالِ مواجید مشو مُنکِر ز نادانی به تقلید

همواره - یعنی از روزگار مؤلف - مورد توجه طالبان علم و مشتاقان فلسفه قرارگرفته است، و بیشتر آنها به زیور چاپ آراسته شده است.

بیشتر کتابهای او در موضوعات زیر بحث می‌کند:

اولا - آنچه مربوط به شناخت مبدأ نخستین، و صفات و آثار اوست که در واقع شامل قسمت اعظم فلسفه به معنی کامل آنست.

ثانیاً - شناخت راه راست، و درجات وصول به آن - زیرا همه راه راست را به یک اندازه نمی‌شناسند - و چگونگی صعود به حضرت باری تعالی، و علم نفس که جزئی از علم طبیعی است، و بحث فیلسوف ما در این قسمت، بسیار عمیق و پژوهشگرانه است.

ثالثاً - شناخت معاد و روز رستاخیز، و چگونگی حضور در حضرت حق، و ورود به سرای رحمت وی.

رابعاً - شناخت برانگیختگان و برگزیدگان الهی، از برای دعوت خلق و نجات نفس، مانند پیامبران و اوصیاء و اولیاء.

خامساً - ذکر اقوال و آراء منکران و بد دینان، وکشف فضایح و نابسامانی کلمات آنها، و برخی مسائل دیگر.

تألیفات مهم او عبارتست از:

۱. **الاسفار الاربعة**، که نخستین بار در ۹۲۶ صفحه در تهران در ۴ مجلد و قطع بزرگ به سال ۱۲۸۲ هجری چاپ شد. چون به زودی این کتاب جای خود را در میان دانشمندان و حکمت‌دانان باز کرد، فاضلان و دانشمندان به شرح و تحشیه آن پرداختند، که از آن شرحها طهرانی درکتاب خود ۹ شرح و حاشیه نفیس و سودمند را نام می‌برد[1]

چاپ دوم این کتاب به سال ۱۳۷۸ هجری قمری در مطبعه‌های جدید انجام گرفت، و به ترتیبی نیکو چاپ شد، که در حاشیه آن شش حاشیه گنجانیده شده است:

۱. حاشیه حکیم آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (درگذشته ۱۲۴۶ هـ. ق.)؛

۲. حاشیه مرحوم حاجی هادی بن مهدی سبزواری معروف به ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۸ هـ. ق.) صاحب **منظومه** و شرح معروف آن؛

---

۱. طهرانی، **الذریعة الی تصانیف الشیعه**، ۲۱۵/۵.

۳. حاشیه فیلسوف نامدار آقاعلی مدرس بن عبدالله زنوزی تبریزی صاحب **بدایع الحکم** (درگذشته ۱۳۱۰ هـ. ق.)؛

۴. حاشیه حکیم اسمعیل بن سمیع اصفهانی شاگرد حکیم ملاعلی نوری، (درگذشته ۱۲۷۷ هـ. ق.)؛

۵. حاشیه مدرس نامدار «محمد بن معصوم زنجانی»، صاحب حاشیه بر منظومه سبزواری (درگذشته به سال ۱۳۴۹ هـ. ق.)؛

۶. حاشیه سیدمحمد حسین طباطبایی (درگذشته ۱۳۶۱ هـ. ش.) معروف به علامه، صاحب تفسیر **المیزان**.

* * *

کتاب **اسفار** شامل بحث‌های زیر است:

۱. امور عامه، و آن چنانکه مؤلف گوید درباره طبیعت وجود و عوارض ذاتی آن است.

۲. علم طبیعی، و اقسام آن.

۳. علم الهی، یا شناخت ربوبیت و حکمت الهی.

۴. علم نفس از مبدأ تکوین تا آخرین مقامات آن، که معاد باشد.

مؤلف این کتاب را در زمان حیات استادش میرداماد (وفات ۱۰۴۱ هجری) نوشته است.[۱] زیرا در جلد دوم این کتاب (ص ۱۱۱، چاپ تهران) به بقاء و سلامت او دعا کرده است.

برخی از محققان سال تألیف آنرا پیش از ۱۰۲۵ هجری نوشته‌اند.

۲. **المبدأ و المعاد**، که مشتمل بر ۲۷۰ صفحه متوسط است، و در سال ۱۳۱۴ هـ. ق. چاپ شده است.

این کتاب در دو فن است: ۱. ربوبیات؛ ۲. معاد. و بیان آن متوسط است و مؤلف

---

۱. از برخی از مدرسان علوم قدیمه که اینجانب به محضرشان رسیده‌ام، شنیده‌ام که رباعی معروف را:

صدرا، گرفته جاهت باج از گردون — در فضل تو داده است خراج افلاطون

در مسند تحقیق نیامد مثلث — یک سر، ز گریبان طبیعت بیرون

میرداماد پس از رؤیت کتاب اسفار سروده است. و از این‌روی می‌توان گفت لقب «صدرا» نیز از همین رباعی میرداماد گرفته شده است. ← دیوان میرداماد، ۴۷، چاپ اصفهان.

روش تحقیق کتاب اسفار را اینجا نیز از دست نداده، و میان دو مسلک اهل بحث و اهل عرفان توفیق داده است. نسخه‌یی خطی از این کتاب به رقم (۴۲۱) در کتابخانه اهدائی مرحوم مشکوة به دانشگاه وجود دارد.

۳. **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، کتاب نسبةً مختصریست به روش عرفانی، که در سال ۱۲۸۶ هـ. ق. به قطع متوسط در ۲۶۴ صفحه چاپ شد. برخی از محققان گفته‌اند که این آخرین کتاب **صدرا** است، و مؤلف آنرا برای تدریس جهت مبتدیان فلسفه نوشته بوده است.

اخیراً این کتاب را سیدجلال آشتیانی تصحیح، و با مقدمه و برخی حواشی سودمند به خرج دانشگاه مشهد چاپ کرد.

۴. **اسرار الآیات و انوار البینات**، در شناخت اسرار آیات خدا و صنعت‌ها و حکمت‌های وی بنا بر روش عارفان. مؤلف در این کتاب آیات قرآنی را با بحث‌های خویش تطبیق کرده است. این کتاب در سال ۱۲۹۲ هـ. ق. چاپ شده است.

۵. **مشاعر**، به روش عرفانیان، که در سال ۱۳۱۵ هـ. ق. با قطع کوچکی در ۱۰۸ صفحه چاپ شد. این کتاب، دوباره با برخی حواشی و تعلیقات غلامحسین آهنی چاپ شده و سودمند است.

شیخ احمد احسائی بر این کتاب رد نوشته است.

۶. **الحکمة العرشیة**، که آنرا هم به روش اهل عرفان نوشته است، این کتاب به همراه مشاعر چاپ شده، و احسائی بر این کتاب نیز رد نوشته است.

۷. **شرح الهدایة الاثیریة**، که مؤلف در این کتاب، با روش مشائیان و طریقه اهل بحث پیش رفته، و از مذاهب اصل کتاب که **الهدایة الاثیریة** نام دارد عدول نکرده است. اصل کتاب تألیف اثیرالدین مفضل ابهری (درگذشته ۶۶۳ هـ. ق.) است.

۸. **شرح الهیات الشفاء**، که در سال ۱۳۰۳ هـ. ق. به قطع بزرگ با الهیات شفاء در ۲۶۴ صفحه چاپ شد، و آن ناتمام است، و تا مقاله ششم رسیده است.

۹. **رسالة الحدوث**، این رساله بحث مبسوط و گسترده‌یی است در حدوث عالم، که در سال ۱۳۰۲ هجری به قطع متوسط در ۱۰۹ صفحه چاپ شده است. مؤلف از این کتاب در اسفار - (۲۳۳/۱) نقل می‌کند. و از این‌روی باید پیش از **اسفار** تألیف شده باشد.

۱۰. **رسالة اتصاف الماهیة بالوجود**، این رساله حدود ۱۰ صفحه دارد و در سال

۱۳۰۲ هـ. ق. چاپ شد. مؤلف در این کتاب اصالت وجود را اثبات می‌کند، و می‌گوید: وجود صورتی در اعیان است، و به خودی خود هستی و قوام دارد؛ ولیکن ماهیت به سبب و بوجود او هستی می‌یابد، و به خودی خود چیزی نیست، بلکه از اعتبارات وجود است، و به قول شیخ شبستری:

وجود اندر کمال خویش ساریست تعین‌ها امور اعتباریست[1]

باید دانست که مسأله اصالت وجود یا ماهیت از مسائل مهم و بارزی است که معرکه آراء و افکار ناظران و باحثان بوده است. گروهی از فلاسفه به اصالت ماهیت قائل شده‌اند، مثل شیخ سهروردی مقتول؛ گروهی به اصالت وجود گراییده‌اند مانند فیلسوف ما. اگر وجود را اصیل دانسته‌اند ماهیت را اعتباری گفته‌اند و اگر ماهیت را اصیل دانسته‌اند، وجود را اعتباری پنداشته‌اند. یک گروه سوم نیز پیدا شده‌اند که به اتحاد وجود و ماهیت قائل شده‌اند. از این جماعت یکی **شیخ هادی بن محمد امین تهرانی** (درگذشته ۱۳۲۱ هـ. ق.) معروف است، که رساله‌یی بنام **«اتحاد الوجود و الماهیة»** نوشته، و در آن اصالت هر یک از وجود و ماهیت را بدون دیگری باطل دانسته است.

۱۱. **رساله سریان الوجود**، که گمان می‌رود همان رساله «طرح الکونین» باشد، این رساله حدود ۱۶ صفحه دارد، و زماناً بر تألیف أسفار مقدم است. در زمان نگارش این کتاب **صدرا به اصالت ماهیت** قائل بوده، ولیکن در **اسفار** از آن عدول کرده چنانکه خود وی گوید: «من از قول عارفان در باب اعتباری بودن وجود به شدت دفاع می‌کردم، و ماهیات را اصل در تحقق می‌دانستم، تا اینکه خدا مرا هدایت کرد، و برای من کاملا واضح و منکشف شد که قضیه به عکس اینست[2].»

آنچه صدرا در باب وحدت وجود در این رساله بیان داشته با آنچه در اسفار بیان کرده، یکی نیست.

۱۲. **رسالة فی القضاء والقدر**، که حدود هفتاد و اند صفحه دارد.

۱۳. **رسالة اکسیر العارفین**، در شناخت حق و یقین.

۱۴. **رسالة حشرالعوالم**، در ۳۰ صفحه، این کتاب در حاشیه **المبدأ و المعاد**

---

۱. گلشن راز، ۱۴، تهران، ۱۳۳۷ هـ. ش.

۲. اسفار، ۱/۱۰: «... انی قدکنت شدیدالذب عن العرفاء فی اعتباریة الوجود و تأصل الماهیات؛ الی ان هدانی ربی، وانکشف لی انکشافاً بیناً أن الامر بعکس ذلک...».

چاپ شده است.

۱۵. **رسالة خلق الاعمال**، که در حاشیه **کشف الفواید علامه حلی** چاپ شده است. این رساله را در آبانِ ماه ۱۳۴۰ خورشیدی آقای **سیدمحمدعلی روضاتی** با گفتاری از **جلال همایی** زیر عنوان **رساله جبر و تفویض** در چاپخانه حبل‌المتین اصفهان در چهارده صفحه منتشر کرد.

۱۶. **رساله بعض المسایل العویضة** در جواب سوالاتی که شمس‌الدین محمدگیلانی اصفهانی (درگذشته به سال ۱۰۹۷ هـ. ق.) یکی از معاصران و شاگردان او، از وی کرده است.

۱۷. **رساله التصور و التصدیق**، که در سال ۱۳۱۱ هجری با جوهر النضید علامه حلی در منطق، چاپ شد.

۱۸. **رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول**، که حدود ۳۵ صفحه دارد.

۱۹. **کسر الاصنام الجاهلیة**، در کفر جماعت صوفیه. «صدرا» از این رساله، در ضمن کتابهای دیگر نام برده است. و آنرا آقای دانش پژوه جزوِ انتشاراتِ دانشگاه تهران چاپ کرده است.

۲۰ **رسالة فی حل الاشکالات الفلکیة فی الارادة الجزافیة**، صدرا از این کتاب هم در اسفار (۱/۱۷۶) نام می‌برد، ولیکن حاجی سبزواری در حاشیه آن گوید: لم نرتلک الرسالة = هرگز این رساله را ندیده‌ایم.

۲۱. **حاشیه بر شرح حکمة الاشراق**، که در سال ۱۳۱۶ هـ. ق. چاپ شده است.

۲۲. **رسالة فی الحرکة الجوهریة.**

۲۳. **رسالة فی الالواح العمادیه.**

۲۴. رساله‌یی در شرح **الرواشح السماویة**، تألیف .میرداماد.

۲۵. **شرح اصول کافی**، که در ایران چاپ شده، و تاریخ ندارد، این کتاب از مؤلفات مهم صدرا بشمار می‌رود و مهارت و تبحر وی را در فن حدیث و درایت و شناخت اسانید مأثورات مذهبی نشان می‌دهد. این کتاب حدود ۵۰۰ صفحه دارد و تمام نشده است.

مؤلف تا حدیث ۴۹۹ شرح کرده و تا باب **أن الائمة ولاة امرالله و خزنة علمه** رسیده است.

۲۶. **مفاتیح الغیب**، که با شرح اصول کافی چاپ شده، و حدود ۲۰۰ برگ بزرگ

دارد، مؤلف آنرا به منزله مقدمه تفسیر خود نوشته است.

۲۷. **تفسیر القرآن الکریم**، که شامل است بر تفسیر برخی از سوره‌ها و آیات، که تمام نشده است، گویا مراد مؤلف آن بوده است، که تفسیر کاملی بنویسد، ولی اجل مهلتش نداده است. این کتاب در سال ۱۳۲۲ هـ. ق. ۶۱۶ صفحه به قطع بزرگ چاپ شده است.

کتاب مزبور شامل تفسیر سور و آیات زیر است:

تفسیر سورة **الفاتحه** در ۴۱ صفحه، تفسیر سورة **البقره** در ۲۴۸ صفحه تا آیه ۶۲ (**کونوا قردة خاسئین**)؛ تفسیر آیة **الکرسی** در ۶۷ صفحه؛ تفسیر سوره **نور** در ۶۸ صفحه، تفسیر سورة **السجدة** در ۲۳ صفحه؛ تفسیر سورة **یس** در ۸۶ صفحه، که در سال ۱۰۳۰ هجری از تألیف آن فراغ یافت. تفسیر سورة **الواقعه** در ۲۵ صفحه، تفسیر سورة **الحدید** در ۴۲ صفحه، تفسیر سورة **الجمعه** در ۲۹ صفحه، تفسیر سورة **الطارق** در نه صفحه، تفسیر سورة الزلزله در ۷ صفحه، و تفسیر آیه (وتری الجبال تحسبها جامدة) در ۳ صفحه، و تفسیر سورة **الاضحی**. این کتاب به سال ۱۳۲۲ هـ. ق. چاپ شده است.

- تفسیر سورة **الاعلی**، که در حاشیه **کشف‌الفواید** علامه حلی چاپ شده است[1]

جز این کتب ورسایل، برخی مؤلفات دیگر نیز از او یاد کرده‌اند، که ما از نقل آنها تن می‌زنیم.

۴. **افکار ملاصدرا**، اهمیت فیلسوف ما به سبب آن نیست که کتاب عظیمی چون **اسفار اربعه** نوشته است، بلکه از آن جهت است که در این کتاب چند مطلب تازه بیان کرده که مجموعاً متجاوز از یک رساله ۶۰ صفحه‌یی نمی‌شود و اگر این مرد بزرگ به جای نوشتن یک بار شتر کتاب همین رساله را می‌نوشت، هم خود و هم آیندگان را زحمت کم می‌شد[2]. امروزه که وقت برای کسب دانش کم شده و

---

۱. ←: تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۲۱۵/۵-۲۱۸.

۲. اخیراً یکی از فاضِلانِ حوزهٔ علمیّهٔ قم مقاله‌یی در مجّلهٔ «کیهانِ اندیشه» (۵۰، مهر و آبان ۱۳۷۲ هـ. ش.) نوشته‌اند، و از این تعبیر «یک بارِشتر» من انتقاد کرده‌اند. این جانب هنوز هم بر عقیدهٔ خود ثابت هستم، و معتقدم که اگر مرحوم صدرا خود زنده بود، از این دردِ دلِ من به آن اندازه که این فاضلِ حسّاس و عزیز ناراحت شده‌اند، ناراحت نمی‌شد. چه می‌توان گفت جز اینکه

گرفتاریهای مادی و اقتصادی حیات انسان از هر دوره و عصری زیادتر گشته، مجال خواندن یکهزار و اند صفحه بقطع بزرگ، آن هم در بحث از جوهر و عرض و ماده و قوه و فعل و بقاء نفس و مطالب پیچیده همانند آن و صدها مسأله دشوار دیگر، وجود ندارد اما اگر کسی طالب حکمت باشد می‌تواند از وقت زندگی بزند و به «غرولند» زن و بچه‌اش اعتناء نکند، و پی تحصیل کتاب صغیرالحجم وکثیرالمعنیی برود تا مگر مشام جانش از حکمت بویی ببرد. به هرحال، آن چند مطلب مهم که مقام فلسفی و علمی **صدرا** را بیش از همه آثار دیگرش بالا برده و او را زبانزد اهل تحقیق کرده، به ترتیب عبارتست از:

۱. **وحدت وجود**، این نظریه، تازگی ندارد، ولیکن بیان صدرا صورت دیگری دارد، «همه گویند ولی گفته سعدی دگر است.» این بحث موجب شد حملات فقیهان به سوی او سرازیر گردد، و او را تکفیر کنند و آشکارا لعنش بفرستند و در ضمن اوراد و عبادات خودشان او را نفرین کنند.

همین اندازه کافیست بدانیم که - فی‌المثل - شیخ احمد احسائی (درگذشته ۱۲۴۳ هـ. ق.) که خود او را مردم تکفیر کرده‌اند، و به سبب پیروی از ملاصدرا و برخی افکار عجیب او را بددین شمرده‌اند، فیلسوف ما را تکفیر می‌کند و قول او را به شناعت و زشتی نسبت می‌دهد.

مذهب «وحدت وجود» که از قدیم گروهی زیاد از فیلسوفان بدان اعتقاد داشتند، وقتی بدست «اشراقیان» رسید، رنگ ویژه‌یی به خود گرفت.

گروهی از شاگردان **صدرا** نیز از این فکر متأثر شدند، از آن جمله یکی شاگرد او و دامادش **فیض** بود، که احسایی با او نیز درافتاد، و در **شرح رساله عرشیه** خطاب به او نوشت: «بگو من خدا هستم و مترس. تا هم خود آرام‌گیری و هم دیگران را راحت کنی.»[1]

و در سده یازده و دوازده هرکس در ایران بدین مذهب تمایلی ابراز کرد، برای خود نامی بد از قبیل کافر و زندیق و صابی کسب نمود! و حال آنکه همه بخش‌های این مذهب با دیانت مخالف نیست. ولیکن قضیه، قضیه مردمی است که امثال این

«آفرین بر نظر پاکِ خطا پوشش باد»، و خطاب به خودم باید بگویم:

خون خور و خامش‌نشین که آن دلِ نازک   طاقتِ فریاد داد خواه ندارد!

۱. شرح الرسالة العرشیة، ۱۷: «قل اناالله و لاتخف! فانک بالتصریح تستریح و تریح».

افکار را برنمی‌تابند، و به ظاهر هر کلام توجه دارند، و آن نیز جز یک تفسیر ندارد، و آن تنها قبول چیزی است که خود می‌فهمند.

و واقعاً خطر بزرگی است که نظرات دقیق در دسترس مردم قرار گیرد؛ مردمی که جز فهم خود به هیچ اصل دیگری پای‌بند و معتقد نیستند.

روزگار صدرا نیز، دور فقیهان بود، و وقتی فکر وحدت بر آنها عرضه گشت که فقیهان سلف در آن بحث نکرده بودند و از رشته آنها نبود؛ میان آنها معرکه‌یی جدید جهت استنباط و استنتاج پدید آورد، و این سؤال برایشان طرح شد: «آیا قائلان به وحدت وجود کافرند، و حکم به نجاست آنها می‌توان کرد یا نه.»

از این‌روی، عده‌یی آنها را تکفیر کردند، ولیکن جماعتی گفتند: معتقدان به این مذهب مادام که ملتزم به احکام اسلام هستند، کافر نیستند و حکم به نجاست آنها نتوان داد.

***

این مطلب را به چند صورت بیان کرده‌اند.

اوّلاً **کثرت وجود و کثرت موجود باهم**، که آنچه مردم از این مطلب می‌فهمند، نزدیک به همین وجه است.

ثانیا **وحدت وجود و موجود با هم**، و این مذهب گروهی از صوفیان است، که گویند: در عالم خارج جز یک ذات که قائم به ذات خویش و حقیقت منفرد و بدون ترکیب است، چیزی وجود ندارد. او حقیقت حیات ازلی و ابدی، و وجود صرف و دائمی است، و ذاتاً از شوایب عدم و اوصاف امکان منزه است، و جز او چیزی نیست مگر پرتو روی او، و ماهیات مظاهر انوار ذات او هستند، اما خود این ماهیات به منزله: «سرابی است که تشنه‌یی آنرا آب می‌پندارد، لیکن چون به سوی آن آید، چیزی نمی‌بیند، پس خدا را پیش خود می‌یابد، و خدا حساب او را به تمام می‌دهد.[1]»

و اما تعبیرهایی مانند **غیر و سوی و هویات و اشیاء** همه جز اموری داثر و فانی و تعنیات خالی چیز دیگری نیستند، چنانکه جامی گوید:

كُلُّ ما فی الکون وهم او خیال   او عکوس فی مرایا او ظلال[2]

---

۱. نور، ۳۹/۲۴.

۲. هر چه در جهانِ هستی وهم و خیال است یا پرتوهایی در آیینه‌ها یا سایه‌هاست!

ثالثاً **وحدت وجود و تعدد موجود**، بدین معنی که وجود یک حقیقت واحد قائم به ذات است، و آثار آن جز ماهیات صرف و کلیات طبیعی محض چیزی نیست، که وقتی در ذهن صورت آن حاصل می‌گردد، بر آن نام **مفهوم** می‌دهند، مانند مفهوم **آسمان و زمین، و جانور، و انسان**، و دیگر تعنیات مفهومی. این قول را به جماعتی از متألهان نسبت داده‌اند.

رابعاً **وحدت وجود و موجود در عین کثرت آنها**، و مثال آن بر وجه تقریب چنین است که گویی: اگر در برابر آفتاب و محاذی با آن آینیه‌ها یا اجسام صیقلی شده‌یی که قابل انعکاس باشد قرار دهیم، و آفتاب بر آنها پرتو بیفگند، در نظرهٔ نخستین به تعداد آن آیینه‌ها و اجسام آفتاب می‌توان دید، ولیکن چون بدقت بنگریم، و به ملاحظه حقیقت آفتاب باریک شویم می‌فهمیم که همه این صور منعکسه و آفتاب‌های متعدد از پرتو حقیقت آفتاب است که یکی بیش نیست و همه آن عکس‌ها ظهورات این جوهر اصیل است، و حکایت جمال آن و کاشف از پرتوافگنی شمس حقیقت. به عبارت دیگر، همه مظاهر گوناگونی است که این حقیقت یگانه در آنها متجلی می‌گردد، وچه نیکو می‌گوید شاعر فیلسوف مشرب که:

و ما الوجه الا واحد غیر انه اذا انت عددت المرایا تعددا![1]

نظر **صدرا** نیز در مورد این مسأله اختلاف دارد، بدین معنی در رساله **سریان الوجود** صورت سومی را که در بالا شرح دادیم، پسندیده، و در مورد بحث از ممکنات چنین می‌گوید: «ممکنات، موجودات متعدد متکثری هستند، که در خارج وجود دارند. و کثرت آنها حقیقی و عینی است، زیرا وجود واحد است و موجود، متعدد و متکثر.[2]»

ولی در اسفار، وجه چهارم را بیان کرده و بر آن رفته است که: وجود در حقیقت متعدد است، ولیکن در عین حال واحد حقیقی نیز هست، و موجود نیز چنین است. در واقع او میان همه انحاء وجود در این موضوع جمع کرده است؛ زیرا از یک سو تعدد وجود و موجود را می‌پسندد، وازیک طرف نیز وحدت وجود وتعدد موجود را

---

۱. چهره یکی بیش نیست جز اینکه هرگاه تو آیینه‌ها را می‌شماری، چهره نیز متعدد دیده می‌شود.

۲. «... فهی موجودات متعددة متکثرة فی الخارج، ولها کثرة حقیقة عینیة، فالوجود واحد و الموجود متعدد متکثر...» (سریان الوجود، ۱۳۸).

قبول دارد.

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید در میان آراء او - ظاهراً - تهافت و تشتت دیده می‌شود، لیکن او تأکید و اصرار می‌کند و می‌گوید: فهم این مسأله نیازمند فطرتی ویژه است، و انگار رأی خود را چنین توجیه می‌کند که: مراد وی از معنی تعدد وجود، حقیقتی است که مقابل **مجاز لغوی** می‌افتد، ولیکن معنی وحدت وجود، حقیقتی است که مقابل **مجاز عرفانی** قرار می‌گیرد. چنانکه در جایی دیگر می‌گوید: «اطلاق وجود بر ماسوی الله، مجاز لغوی نیست، بلکه نزد خدادانان، مجاز عرفانی است[۱]».

هویات و ممکنات امور اعتباری محض هستند، و حقایق آنها جز اوهام و خیالات چیزی نیستند، که جز به حسب اعتبار حاصل نمی‌شوند و تعیُّن نمی‌یابند.

وجود حقیقی، به ذات خویش در تمام مظاهر هویدا و پیداست، و موجب ظهور دیگران است، و بوجود او و به سبب او ماهیات ظهور می‌یابند، و همه برای او و با او و از او و در او هستند[۲]».

نتیجه آنکه، مذهب فیلسوف ما با مذهب متصوفان در قول به وحدت و موجود اتفاق دارد، لیکن نباید از این سخن استنباط **حلول یا اتحاد** کنیم، زیرا معنی آن دو دوگانگی در اصل وجود است، و نباید پنداشت که معنی این سخن آن است که: ممکنات اعتبارات محض هستند، و از واقع بهره‌یی ندارند. چنانکه خود گوید: «بپرهیز از اینکه با شنیدن این عبارات گمراه گردی، و چنان پنداری که نسبت ممکنات به ذات آفریدگار بوسیله **حلول یا اتحاد** یا اموری مانند آنست؛ این سخن از مقصود ما سخت دور است، زیرا حلول یا اتحاد موجب ثنویت و دوگانگی در اصل وجود می‌گردد[۳].»

۱. المبدأ و المعاد، ۱۳۴، چاپ تهران: «... لیس اطلاق الوجود علی ماسوی‌الله مجازاً لغویا، بل عرفانیاً عنداهل الله...»

۲. «فالوجود الحقیقی ظاهر بذاته بجمیع انواع الظهور، و مظهر لغیره، و به تظهر الماهیات، له، ومعه، وفیه، و منه...»

۳. «... ایاک ان تزل قدمک من استماع هذه العبارات، و تتوهم ان نسبة الممکنات الی الله تعالی، بالحلول اوالاتحاد، و نحو هما، هیهات، هذه تقتضی الاثنینیة فی اصل الوجود». ←: مشاعر، ۸۳/۱، چاپ تهران؛

و درباره موجودیت ممکنات گوید: «برای هر یک از آنها آثار و احکام ویژه‌یی است، مقصود ما از حقیقت چیزی است که مبدأ اثر خارجی است، و مراد ما از کثرت چیزهایی است که مستوجب تعدد آثار و احکام باشد، ازاین‌روی، چگونه امکان دارد که ممکنات در خارج چیزی نباشند و موجود نگردند[۱].»

حاصل آنکه هر چه هست خداست و ما سوای او که به منزله پرتوی از ذات او است همه فقر و نیاز و ضعف است.

صدرا برآنست که توحید خاص الخاص یا اخص همین است، و مقصود از مجاز عرفانی نیز همین است.

* * *

۲. **حرکت جوهری**، حرکت خروجی شیء است از قوه به فعل اندک اندک و به طور تدریج. پس اگر بطور دفعی این امر انجام گرفت، آنرا **تجدد** یا **حدوث** گویند نه حرکت، مثلا اگر یک ماهی که در شمال حوضی است و به سوی جنوب برمی‌گردد، این سیر را **حرکت** گوییم زیرا، این مسافت را ماهی به تدریج پیموده، و اما اگر پنج گردو بر دو گردو بیفزاییم، چون این افزایش، یک مرتبه حاصل گردیده سزاوار نام حرکت نخواهد و آنرا **تجدد** و **حدوث** گویند.

به عقیده ارسطو و پیروانش حرکت، در چهار چیز واقع می‌شود: کم، کیف، وضع، این.

حرکت در کم مقصود کم متصل است، نه منفصل که عدد باشد، مانند اینکه شخص لاغر کم‌کم فربه شود که به تدریج از لاغری حرکت کرده و چاق و فربه شده است.

حرکت در **کیف**، مانند حرکت رنگ سیب و رنگ ماهی، از سبزی و سفیدی به سرخی.

حرکت در **وضع**، مثل حرکت چرخ چاه و حرکت وضعی زمین، که پیوسته وضع خود را تغییر می‌دهد و سمت بالای آن به پایین و پایین آن به بالا می‌رود.

---

۱. اسفار، ۱۹۰/۱، چاپ ایران عین عبارت کتاب اینست:

«... ان لکل منها آثاراً مخصوصة و احکاماً مخصوصة، ولانعنی بالحقیقة الامایکون مبدأ اثر خارجی، و لانعنی بالکثرة الا ماالستوجب تعدد الاحکام، والاثار، فکیف یکون الممکن لاشیئا فی الخارج و لاموجوداً فیه».

حرکت در این، مانند حرکت انتقالی زمین و آنچه از پیمودن مسافات، تصور می‌شود.

چون چهار مقوله نامبرده در شمار اعراض نه گانه‌یی است که ارسطو قایل بوده مشاییان به حرکت در جوهر معتقد نیستند، و جوهر را محل حرکت و امری ثابت و پایدار می‌دانند، که از ازل تا ابد جایگاه این حرکات است. و چون برخی از دانشمندان قدیم گفته‌اند که جوهر نیز حرکت می‌کند[1]، **ابن‌سینا** می‌گوید که: جوهر از جوهریت حرکت می‌کند که چه بشود؟ اگر مقصود اینست که باز جوهر بشود، چون در آغازکار جوهر بود، هیچ نیازی به این حرکت نخواهد داشت پس حرکت جوهری معقول نیست. اینک عین عبارت او:

«... اما اینکه بعضی قائل به حرکت جوهری شده‌اند از آن است که دیده‌اند منی تدریجاً بصورت حیوانیت متکون می‌شود، و تخم گیاه تدریجا گیاه می‌شود، و به این واسطه توهم کرده‌اند که در اینجا حرکتی است ولیکن باید دانست که منی پیش از آنکه حیوان شود تکونات دیگر عارض او می‌گردد که میان آنها استحاله‌های کیفی و کمی هست و در حالی که هنوز منی است، همواره بتدریج استحاله می‌یابد تا موقعی که صورت منی از او خلع شود و علقه گردد.

«و همچنین است حالش در وقتی که بصورت علقه است تا موقعی که بصورت مضغه درآید، سپس استخوان و عصب و عروق و چیزهای دیگر شود که ما درک نمی‌کنیم، تا وقتی که صورت حیاتی را بپذیرد و همچنین همواره تغییر می‌کند و استحاله می‌شود تا در انسانیت قوت بگیرد و سرانجام موقعی برسد که صورت انسانیت از او جدا شود و بمیرد. و ظاهر این احوال چنانست که به نظر می‌آید این جمله یک حرکت است از صورت جوهر بصورت جوهری دیگر، و گمان می‌رود که در جوهر حرکت هست و حال آنکه چنین نیست بلکه سکونها و حرکت‌های متعدد در کار است[2].»

اما **ملاصدرا** می‌گوید: جوهر از جوهریت حرکت می‌کند که کامل‌تر گردد و تمام عالم جسمانی، آن به آن کامل‌تر می‌گردد، و در آن دوم، غیر از آن اول است. ولی صوری که اشیاء می‌پوشند، پوششی بر روی پوشش خواهد بود، نه آنکه صورت

---

۱. گویا مراد او ذیمقراطیس = Democritus است.

۲. ابن‌سینا، فنون سماع طبیعی، ترجمه ونگارش مرحوم فروغی، ۲-۱۶۱، تهران ۱۳۱۹ هـ. ش.

نخستین را از دست بدهد و صورت دوم بجای آن بپوشد، چنانکه ارسطو تصور کرده که آنرا در اصطلاح فیلسوفان مشایی **خلع و لبس** نامیده‌اند[۱].

نتایجی که از پذیرفتن حرکت جوهری برمی‌آید...

اکنون باید دید اگر ما حرکت جوهری را بپذیریم چه مشکلاتی را با این نظریه حل خواهیم کرد، و این فرضیه کدام خار را از سر راه ما خواهد برداشت.

ملاصدرا حدوث زمانی عالم، جسمانی بودن روح در هنگام آفرینش و روحانی شدن آنرا در انجام کار، از حرکت جوهری استفاده می‌کند.

الف - حدوث زمانی عالم، حدوث یعنی پیدا شدن چیزی تازه، و **قدم** مقابل آنست، و حکیمان در حدوث و قدم ماده دو دسته مخالف تشکیل داده‌اند.

حکیمان مادی گویند: این ماده جسمانی که برگشت همه موجودات به آن است، مخلوق و مصنوع دیگری نیست و ازلی بوده؛ ناچار ابدی هم خواهد بود و حرکت ذاتی ماده است که پرده جهان را نمایش می‌دهد.

دسته‌یی دیگر ماده را مخلوق و مصنوع می‌دانند، و خود این اشخاص نیز دو دسته تشکیل داده‌اند: یکی آنهایی که به حدوث ذاتی ماده قایل‌اند؛ و دیگر آنان که به حدوث زمانی گرویده‌اند.

ابن‌سینا و فارابی می‌گویند: اگرچه ماده مخلوق و مصنوع است ولی در زمان خلق نشده و از مفهوم خلق و صنع، زمان فهمیده نمی‌شود، و هر اندازه که در وهم خود زمان را امتداد دهیم، ماده از آن پیشتر بوده و فقط ماده ذاتاً حادث است و الا ماده آنی از خدا جدایی نداشته، چنانکه سایه چراغ از چراغ، و حرکت کلید از حرکت دست انفکاک ندارد، و با همه این اوصاف، خدا علت و موجد ماده و چراغ علت سایه، و حرکت دست، سبب و علت حرکت کلید است.

شارحان کتابهای ارسطو می‌گویند که: این حکیم، خدا را ناظم و محرک عالم می‌داند نه آفریننده آن.

فیلسوف ما می‌گوید: ابونصر فارابی، بیهوده سعی کرده عقیده افلاطون را که به حدوث زمانی قایل شده، با رأی ارسطو که تنها به حدوث ذاتی معتقد است جمع کند، و باز بیهوده گفته است که مقصود افلاطون هم حدوث ذاتی است، و این جمع و تأویل از قصور فارابی است، و چگونه می‌توان چشم از حدوث زمانی پوشید، و

۱. دانا سرشت، اکبر، **سهروردی و ملاصدرا**، ۴۰، چاپ سوم، ۱۳۴۸ هـ. ش.

تنها به حدوث ذاتی قایل شد؛ با آنکه در این کار، تکذیب انبیاست؟!

باز، صدرا می‌گوید: چون طبیعت به حرکت جوهری، پیوسته در تجدد است نه تنها عوارض آن به گفته مشائیان تجدد می‌یابد، بلکه ذات وگوهر طبیعت نیز در حال تجدد است، و چون این تجدد در زمان است پس در هر دقیقه چندین مرتبه عالم حادث زمانی می‌شود و مراد افلاطون این است؛ و اما چون اصل ماده قدم ذاتی دارد چنانکه ارسطو و ابن‌سینا گفته‌اند پس رأی ارسطو هم صحیح است و در نتیجه حدوث زمانی عالم نیز درست می‌شود.

ب - روح در آغاز جسمانی است، و سرانجام روحانی می‌گردد، ارسطو و پیروانش ارواح بشری را از آغاز آفرینش مجرد می‌دانند، و دلایلی بر غیرمادی بودن روح اقامه می‌کنند که بیشتر آنها در مقاله پنجم «علم النفس» کتاب **شفاء** بیان شده است.

درباره سرنوشت روح پس از خلاص شدن ازکالبد خاکی دو عقیده پیدا شده است:

ارسطو و پیروان اوگویند پس از مرگ، من و تو وجود ندارد، و ارواح در یک روح که عقل فعال باشد جمع می‌شوند و شخصیت ما از میان می‌رود و ابن‌رشد و فارابی هم بر این عقیده بوده‌اند؛ از اینجاست که **ابن‌طفیل** (درگذشته ۵۸۱ هـ. ق.) در رساله **زندهٔ بیدار** یا **حی بن یقظان** می‌گوید: فارابی هیچ فرقی میان نیکوکار و بدکار و دانا و نادان قایل نشده، چه اگر شخصیت باقی نماند، بیچاره آنکس است که در پی نیکوکاری برود و عمر خود را درکسب فضایل و دانش به پایان برساند[1].

افلاطون به شخصیت پس از مرگ نیز قایل است. و ابن‌سیناکه همواره از ارسطو پیروی کرده وگفته‌ست: «اگر افلاطون را ارسطو تکریم نمی‌کرد، من او را اهل علم نمی‌دانستم چه او مردی شاعر بوده» این بار از پیروی ارسطو سرپیچیده و مانندِ افلاطون به شخصیت ارواح پس از مرگ گراییده است.

ملاصدرا عقیدهٔ جدید و شگفتی ابراز می‌کند که کمتر کسی در تاریخ فلسفه به چنین عقیده‌یی برخورده است. آن عقیده اینست که می‌گوید: روح در آغاز پیدا شدن مادی است و فرقی با دیگر صورتهای مادی از قبیل صورت آهن و چوب و غیره ندارد، رفته رفته با حرکت جوهری مجرد می‌شود؛ و چون مجرد شد مرگ

---

۱. عقیده ابن طفیل را درباره فارابی، در گفتار مربوط به ابونصر فارابی آوردیم.

نخواهد پذیرفت و همواره باقی است این است که در فلسفه ملاصدرا این موضوع را چنین بیان می‌کنند که: «روح، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است[۱]» حاجی سبزواری نیز بر همین عقیده رفته، چنانکه گوید:

النفس فی الحدوث جسمانیه و فی البقاتکون روحانیه[۲]

۳. تجرد قوه خیال، از افکار جدید ملاصدرا یکی تجرد قوه خیال است و بیان آن اینست که: مشائیان همه نیروهای درونی را اعم از واهمه، حافظه، حس مشترک، و خیال، جسمانی می‌دانند، وبرآنند که پس ازویرانی تن تباه خواهد گشت. فیلسوف ما برخلاف مشائیان، خیال را مانند خود روح، قوه‌یی غیرجسمانی می‌داند، ازاین‌روی معتقد است که قوه خیال با خراب شدن کالبد خاکی تباه و فاسد نخواهد شد.

جای دیگر گوید: قوه خیال که آسمان به این عظمت را هنگام تخیل در خود می‌بیند جسمانی نیست، و مانند روح از جسم بی‌نیاز می‌باشد، و پس از مرگ به همراهی روح وجود دارد؛ چون این نیرو کارش عبارت از تجدید و تقدیر اشیاء است، که خود را هم پس از مرگ، مانند صورت منطبعه در آیینه مقدر می‌بیند[۳].

حاجی سبزواری نیز عیناً این عقیده را دارد، چنانکه گوید:

تحلل الروح و انه امتنع کون العظیم فی صغیر انطبع،
دلا علی تجرد الخیال فهو مثال عالم المثال[۴]

۴. حرکت، ذاتی جسم است، حکیمان پیشین گمان می‌کردند که جسم ساکن است و ذات الهی محرک نخستین آن است، بدین طریق که او جسم **فلک اقصی** را به حرکت در می‌آورد، و حرکت این فلک سبب حرکت همه افلاک و بالتبع اجسام می‌گردد.

صدرا با این عقیده مخالفت کرد و اظهار داشت که جسم نیازی به حرکت دهنده خارجی ندارد، و حرکات یا حوادث درونی اجسام، آنها را به سوی همدیگر سوق

۱. نقل از رساله شادروان اکبر دانا سرشت، ۴۱ و ۴۵.

۲. منظومه، ۲۹۸، چاپ ناصری. یعنی: جان، در آغاز پیدا شدن جسمانی است ولی سرانجام بقا می‌یابد و روحانی می‌گردد.

۳. دانا سرشت، اکبر، سهروردی و ملاصدرا، ۵۲.

۴. سبزواری، منظومه، ۲۸۷، چاپ ناصری.

می‌دهد.[۱]

همچنین گوید: فیلسوفان، خیال کرده‌اند که محرک هر جسمی باید جسمی دیگر باشد، و از همین روی گمان برده‌اند که: حوادث جداگانه متعاقباً علت وجود همدیگر می‌شوند. و نیز گفته‌اند: هر جسمی جسم دیگر را به حرکت می‌آورد و سلسله حوادث جزیی در زمانهای گذشته غیرمتناهی است. و مجموع همین حرکات و حوادث متعاقبه را واسطه میان قدیم و حادث دانسته‌اند[۲].»

* * *

پیروان حکمت مشاء وجود محرک را از این جهت ثابت کرده‌اند که بنظر آنان فعل و قبول فعل، دو جهت متقابل و متناقض است، ازاین‌روی ممکن نیست که **قابل** همان **فاعل** باشد، یعنی: تا محرکی در جسم تحریکی پدید نیاورد، جسم یا قابل نمی‌تواند صفتی زاید بر آنچه هست در خود پدید آورد.

فیلسوف ما همچون **رواقیان** معتقد شد که تأثّر و انفعال ماده از غیرجایز و معقول نیست به عبارت دیگر: محرک جسم نیز خود جسم است و **فاعل** عین **قابل** است.

بیشتر حکمای مشایی بر آن بودند که محرک نخستین خداست و هموست که جمله اجسام را به توسط جرم فلکی به حرکت درمی‌آورد.

صدرا این نظر را هم رد کرد و گفت: خدا محرک جسم نیست بلکه موجد و آفریدگار آنست، و زمانی که جسم را آفرید عیناً حرکت را آفرید، نه آنکه اول جسم را ساکن آفریده باشد و سپس نیروی حرکت را بدان عطا کند، و حرکت را مانند صفتی زاید در آن ایجاد نماید[۳].

۵. برهانِ صدّیقان

در پایانِ بحث از عقاید صدرا، بجاست برهانی را که وی برای اثباتِ ذاتِ باریْ

---

۱. اسفار، ۱/۷-۲۳۶: «وعلة الحركة و موضوعها الجسم الشخصى وهو غير قديم...»

۲. اسفار، ۱/۲۰۷ «... و توضيح هذا المقام ان العلة قدتكون معدة، وقدتكون مؤثرة اماالعله المعدة فيجوز تقديمها على المعلول اذهى غير مؤثرة فى المعلول؛ بل يقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة...»

۳. اسفار، ۱/۲۱۸: «... فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانيا لابدلها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثا لابدلها من فاعل و لابد من ان يكونا متغايرين لاستحالة الشىء قابلا و فاعلا و قبولا تجدد بين واقعتين تحت مقولتين متخالفتين...»

تعالیٰ ابداع کرده و سخت لطیف است برای حُسنِ ختام بیاوریم:

وی پس از بررسی و نقدِ همهٔ براهینِ متعدّد فیلسوفان، چنین می‌گوید: باید دانست که راه‌ها به سویِ خدا بسیار است، زیرا او دارای فضایل و جهات بسیار است «وهر کسی را نمازگاهی است که روی بدان سو می‌کند» (بقره، ۲/آیهٔ ۱۴۸)، ولیکن برخی از این راه‌ها استوارتر و شریف‌تر و نورانی‌تر از برخی دیگر است. و استوارترین برهانها و شریف‌ترینِ آنها به سویِ او همان برهانی است که در آن حدّ وسط، حقیقةً، چیزی جز او نیست، و راهِ به مقصود همانا عینِ مقصود است. و این راه، راهِ صدّیقان است؛ کسانی که بدو بر ذاتِ او استشهاد می‌کنند، آنگاه بوسیلهٔ ذاتِ او بر ذاتِ او استشهاد می‌کنند، آنگاه بوسیلهٔ ذاتِ او بر صفاتش و به وسیلهٔ صفاتش بر افعالِ او، یکی پس از دیگری، استشهاد می‌کنند. و حال آنکه جز این گروه مانند متکلّمان و عالمان طبیعی و همانندان ایشان به معرفتِ ذاتِ او و صفاتش بواسطهٔ امر دیگری جز او توسُّل می‌جویند، مانند اینکه برای ماهیّتْ امکانی بودن، و برای خلقْ حادث بودن، و برای جسمْ در حرکت بودن یا جز این را دلیل می‌آورند. و البتّه این امور نیز دلائلی بر ذات او و شواهدی بر صفاتش هستند. ولیکن این شیوه محکم‌تر و شریف‌تر است؛ و در کتابِ خدا به این راه‌ها اشاره شده است آنجا که می‌گوید «به زودی آیاتِ خود را در آفاق و در اَنْفُس ایشان بر ایشان بنماییم تا آشکارگردد که او حقّ است» [= موجود است] (فُصِّلت، ۴۱/آیهٔ ۵۳)... و این طریقهٔ پیامبران است چنانکه می‌گوید «بگو این راهِ من است [یعنی از خدا بر وجودِ خداگواه می‌آورم] و به سوی خدا بنابر بینش می‌خوانم» (یوسف، ۱۲/آیهٔ ۱۰۸). و باید دانست که این حجّت در غایت متانت و نیرومندی است و اصلِ آن به ریشهٔ طریقهٔ اشراقیان نزدیک است که بر قاعدهٔ نور استوار است.[۱]

۶. مآخذ افکار صدرالدین. شکی نیست که هر مؤلف در پرداختن کتاب خویش از مؤلفات و افکار پیشینیان و معاصران خود استفاده می‌کند، غایت آنکه بعضی وجدان اخلاقی دارند و دون شأن خود نمی‌دانند که از مآخذ افکار و نوشته‌های خود نام ببرند، لیکن برخی دون شأن و مقام خود می‌دانند و یا وحشت دارند از اینکه

---

۱. اسفار، ۳/۳-۴، چاپ سنگی.

بگونید: من، فلان مطلب یا مبحث را ازکتاب فلان مؤلف یا نویسنده گرفتم و این البته ضعف تألیف مؤلف و عیب اخلاقی او را آشکارا نشان می‌دهد.

صدرا اهل انصاف بوده و از زمره گروه اول است و اغلب در مؤلفات خویش، کتابها و رسالاتی راکه از آنها سود جسته و نویسندگانی راکه از افکار آنها متأثر شده نام می‌برد و با احترام و بزرگداشت بسیار آنان را مورد ستایش قرار می‌دهد.

منابع مورد استفاده او در علم کلام کتب معروف کلام، از قبیل **شرح مقاصد تفتازانی** (درگذشته ۷۹۳ ه. ق.)، و **مواقف قاضی عضدالدین ایجی** (درگذشته ۷۵۶ ه. ق.) است، و **شرح تجرید علامه حلی** (درگذشته ۷۲۶ ه. ق.) و حواشی سه گانه **دوانی** (درگذشته ۹۰۸ ه. ق.) موسوم به **قدیم، جدید، اجّد** و حواشی و آثار **دشتکی** و مؤلفات کلامی امام فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ ه. ق.)، وکتابهای امام محمد غزالی (درگذشته ۵۰۵ ه. ق.) در عرفانیات و اخلاق از قبیل **جواهر القرآن، و احیاء العلوم**.

از آثار فیلسوفان پیش از اسلام، **ملاصدرا به اثولوجیای فلوطین**، که از او به **شیخ یونانی** تعبیر کرده، استفاده کرده، وگویا از اینکه او قابلیت آنرا داشته که این همه معارف را از اثولوجیا استفاده کند، افتخار می‌کرده است! **از این جهت، تقریباً می‌توان گفت: محال است که صدرا مطلب مهم و تحقیق ارزنده‌یی ازکسی استفاده بکند و از او نام برد.**

او تصریح کرده است که **وحدت وجود** را از عارفان و حکیمان ایران باستان گرفته است. و مآخذ **حرکت جوهری** راکتابهای قدیم یونان معرفی کرده، و در **حرکت و جوهر و اعراض** «**اسفار**» **در مقام بیان فناء و تباهی عالم از همه آنها** نام برده است.

مأخذ دیگر تحقیقات وسیع او در **تجرد خیال و معاد جسمانی و تجسم اعمال**، کلمات عرفانی عارفان بزرگ خصوصاً محیی‌الدین بن العربی (درگذشته ۶۳۸ه. ق.)، و قسمتی از تحقیقات شیخ یونانی در **اثولوجیا** است که ملاصدرا به تبع دیگران این کتاب را اشتباهاً از ارسطو معلم اول می‌داند.

فیلسوف ما همچنین از **رسایل** اخوان الصفاء، وکتابهای عین‌القضاة همدانی (درگذشته ۵۲۵ ه. ق.) و آثار سهروردی عارف (درگذشته ۶۳۲ ه. ق.) و مؤلفات عزالدین محمود کاشانی (درگذشته ۷۳۵ه. ق.) مؤلف کتاب **مصباح الهدایه**، و بویژه ازکتابهای فارابی و ابن‌سینا و شیخ اشراق سود فراوان گرفته است.

در تفسیر خود بر قرآن و **شرح اصول کافی**، تسلط خویش را بر اخبار وارده از

طریق عامه و خاصه و احاطه بر اقوال مفسران هر دو فرقه صریحاً واضحاً نشان داده است.

یک نکته، بسیار قابل تأمل است و آن اینست که اگر هم صدرا کاملا مآخذ و منابع مؤلفات خود را فاش و برملا ساخته است، ولیکن اعجاز او از این جهت است که دیگران نیز این افکار و نکات مهم و اشارات دقیق را دیده‌اند ولیکن متوجه ارزش و اهمیت آنها نشده‌اند.

صدرالدین نسبت به همه این بزرگان احترام وادب نگاه داشته است. این ادب نگاه‌داری وی را نسبت به میرداماد، و شیخ بهایی پیش از این نقل کردیم در کتاب اسفار امام غزالی را «البحر القمقام الموسوم عندالانام بالامام و حجةالاسلام»، و در یک جا «الشیخ العالم محمد الغزالی» یاد می‌کند.

«ابن العربی» را یکجا «الشیخ الجلیل محیی‌الدین بن العربی الاندلسی» (**اسفار**، ۶۵/۱، چاپ تهران)، و «الشیخ العارف الصمدانی الربانی محیی‌الدین بن الاعربی الحاتمی» (۱۸۹/۱، چاپ تهران) نام برده است. حتی نسبت به کسانی مانند امام فخر رازی که تشکیکات وی را تضعیف کرده، جانب ادب را فرونگذاشته است[۱].

با آنکه مؤلفات و افکار صدرا در دوران اخیر، تمام فلاسفه و صاحب‌نظران بزرگ را تحت تأثیر قرار داده، و او را به عبارات طولانی و مدح‌آمیز ستوده‌اند، لیکن برخی از حکیمان از قبیل **میرزاابوالحسن جلوه** (درگذشته ۱۳۱۲ هـ. ق.) و از معاصران، مرحوم ضیاءالدین دری (درگذشته ۱۳۳۴ هـ. ق.) با فیلسوف ما مخالفت کرده‌اند و مرحوم دری که شاگرد جلوه بوده، بویژه، کوشیده است تا مواضع انتحال و سرقت‌های عقیدتی و علمی او را نشان دهد[۲].

صدرا گذشته از مقام فلسفی، در شعر نیز دستی داشته است و «هدایت» این رباعی را تیمناً[۳] از او نقل کرده است:

آنان که ره دوست گزیدند همه ... در کوی شهادت آرمیدند همه
در معرکه دوکون فتح از عشق است ... هر چند سپاه او شهیدند همه.[۴]

---

۱. آشتیانی، سیدجلال، مقدمه الشواهد الربوبیه، ۴-۶۳، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۴۷ هـ. ش.
۲. بنگرید به آخر کتاب شهرزوری، کنزالحکمه، ترجمه ضیاءالدین دری، ۱۷۴/۲-۱۷۷، چاپ ۱۳۱۶ هـ. ش.
۳. تیمناً = از برای میمنت و برکت.
۴. هدایت، رضاقلی خان، ریاض العارفین، ۳۷۶، چاپ ۱۳۱۶ هـ. ش.

فصل هفدهم

حاجی سبزواری

(۱۲۸۸-۱۲۱۲ هـ. ق.)

«... من عالمی به روحانیت حاجی ملاهادی
در عمر خود ندیده‌ام.»

«ناصرالدین شاه»

۱. روزگار زندگانی

هادی بن مهدی سبزواری نامدارترین فیلسوف سده سیزدهم هجری است، که بیش از همه متفکران و فیلسوفان و عارفان این دوره زبانزد خاص و عام گشته است.

این فیلسوف بزرگ در سال ۱۲۱۲ هـ. ق. در سبزوار از مادر زاد، و در سال ۱۲۸۸ هجری[۱] در همانجا درگذشت، و **میرزایوسف آشتیانی، مستوفی‌الممالک** (درگذشته ۱۳۰۳ هـ. ق.) پس از درگذشت این فیلسوف بزرگوار، ساختمان آبرومندی بر روی قبر او نهاد، و صحن بزرگی مشتمل بر حجره‌های متعدد - که اکنون به صورت مخروبه‌یی درآمده است - بر مبنای مقبره افزود.

از استادان بنام سبزواری، یکی **ملااسمعیل اصفهانی درب کوشکی** (درگذشته ۱۲۷۱ هـ. ق.)، دو دیگر **آخوند ملاعلی نوری** (درگذشته ۱۲۷۸ هـ. ق.) معروفند.

از زندگانی سبزواری تا دوران بیست سالگی اطلاعی در دست نیست، ولیکن می‌دانیم که در سال ۱۲۳۲ هجری قمری به قصد زیارت خانه خدا از سبزوار بیرون آمد، و در این ضمن برای دیدن حوزه‌های اصفهان به این شهر سفر کرد، و مدتی در

---

۱. برخی از مترجمان وفات حاجی را ۱۲۹۵ نوشته‌اند. (نعمه، عبدالله، فلاسفة الشیعه، ۵۵۳) که البته درست نیست.

حلقه درس **شیخ محمدتقی اصفهانی تهرانی** معروف به **رئیس اصولیان** که صاحب حاشیه بر **معالم الاصول** است، حاضر شد، و از محضر این دانشمند اصولی استفاده کرد.

در همین ایام، قضا را روزی از در مسجدی می‌گذشت، گروهی از طالبان علم را دید که سرگرم استفاده از استاد خود هستند؛ او نیز بدان حلقه کشیده شد حسن بیان و زبان‌آوری آن مدرس، یعنی: همان ملااسمعیل سابق‌الذکر، چنان مجذوبش کرد که دامن اختیار از دستش رفت، و به قول خود او: تکلیف شرعی خود را در این می‌دید که بدین جلسه درس حاضر شود. از این‌روی، حاجی هر چه پول و اثاث همراه داشت تا خرج راه کعبه کند، خرج راه علم و کسب دانش کرد، و مدت ۶ سال تمام دست از طلب برنداشت، و چهارسال دیگر نیز همراه با استادش **درب کوشکی** به حلقه درس آخوند نوری حاضر گشت تا بدین طریق در حکمت بحثی و ذوقی به کمال ورزیدگی و مهارت رسید.

در سال ۱۲۴۴ هجری که **آخوند ملااسمعیل** به طرف تهران حرکت می‌کرد، حاجی نیز عازم خراسان شد و در آنجا مدت ده سال در مدرسه **حاج حسن** علوم معقول و منقول را تدریس کرد، و شاگردان برجسته‌یی پیدا کرد که در مقام اجتهاد و تحقیق از بزرگان روزگار بودند.

حاجی - بعللی که نمی‌دانیم - در سال ۱۲۵۵ هجری به زادگاه خویش یعنی سبزوار بازگشت، و تا آخر عمر به تدریس و مطالعه و تحقیق اشتغال داشت و عمر خویش را یکسره وقف تدریس و عبادت کرده بود.

حکیم سبزواری پس از مراجعت از سفر حج به سبب ناامنی راه و به مناسبت درگذشت **محمدشاه قاجار** مدتی نیز درکرمان توقف کرد. و در این مدت نیز همواره مشغول ریاضت و مجاهدت در طریق تصفیه نفس بود.

خواص و ارباب حال و ذوق، نوادر و نکته‌های شگفتی از سرگذشت‌های او نقل می‌کنند، از جمله اینکه در مقام القاء مسائل توحید و بیان معارف الهی شور و حال و جذبه مخصوصی به او دست می‌داده است، برخی از این احوال در آثار فلسفی و عرفانی او نیز به چشم می‌خورد که مؤید این معنی است.

۲. آثار سبزواری، هم خود سبزواری و هم آندو استاد او که از آنها یاد کردیم در

واقع شارح کلمات و تابع افکار صدرالدین شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰ هـ. ق.) هستند. از این‌روی چون دقیق شویم همه آثار سبزواری نیز دور افکار صدرا چرخ می‌زند و مطلبی چندان تازه و بدیع بیان نکرده است. آثار برجسته سبزواری به قرار زیر است:

۱. **منظومه**، شناخته‌ترین کتاب سبزواری **منظومه** اوست، که خود وی آن را شرح کرده است. ولیکن چون این کتاب را سبزواری در سنین جوانی نوشته از این‌روی نمی‌تواند معرف مقام علمی او باشد. این کتاب، اصولا بسیار پیچیده است و تلفیق کتاب از نظم و نثر بر پیچیدگی آن افزوده است. با این همه دارای مزایایی است، از جمله آنکه شامل یکدوره فلسفه و منطق است بنحو اختصار، و حاوی امهات مباحث فلسفی. به همین مناسبت منظومه در مراکز علمی در سلسله کتابهای درسی قرارگرفت و در عصر مؤلف نیز در تهران -که مهم‌ترین مرکز تدریس فلسفه و عرفان بود - این کتاب تدریس می‌شد.

کتاب مذکور تلخیص مرتبی از **اسفار اربعه ملاصدرا** است و در بیشتر موارد تقریباً عین عبارت‌های اسفار را نقل کرده است. در چند مبحث مؤلف بر صدرا نکته گرفته، از قبیل **برهان تضایف** و مبحث **اتحاد عاقل و معقول** و **ترکیب اتحادی ماده و صورت**؛ ولیکن در واقع ببیشتر آنها مناقشه است و وارد نیست.[۱]

این کتاب متجاوز از ۱۱۰۰ بیت دارد و از دو قسمت منطق به نام **اللئالی المنتظمه** (=گوهرهای در رشته کشیده) و قسمت فلسفه بنام **غرر الفراید** (=گزیده‌هایِ یگانه) تشکیل یافته است. خود حاجی در دو بیت به اسامی این دو بخش کتاب اشاره کرده است. در مقدمه قسمت منطق گوید:

سمیتها **اللئالی المنتظمه** زینة سمع القلب من ذی مکرمه

و در بخش فلسفه گوید:

سمیت هذا **غرر الفراید** اودعت فیها عقد العقاید

اکنون سیری اجمالی در این کتاب انجام می‌دهیم:

حاجی پس از خطبه آغاز قسمت منطق، شروع به مقصود می‌کند و در تعریف منطق می‌پردازد و مقصود و غایت آن را بیان می‌کند و در این تعریف از عبارت مرسوم میان اهل مدرسه در تعریف منطق تجاوز نمی‌کند، می‌گوید:

قانون آلی یقی رعایته عن خطأ الفکر و هذا غایته

---

۱. آشتیانی، جلال، «نشریه معقول و منقولِ مشهد» اسفندماه ۱۳۴۷ هـ. ش.، ۱۴-۱۳.

یعنی منطق، آلتی است قانونی، که رعایت آن فکر را از خطا و لغزش باز می‌دارد.

بعد می‌پردازد به بیان صناعات پنجگانه معروف، و پیش از این کار، در اقسام علم از **تصور و تصدیق و حدود و رسوم و قضایا و اقسام آنها و کلیات پنجگانه** یعنی: **جنس، نوع، فصل، عرض عام و خاص** سخن می‌گوید و قیاسات و اقسام آن مانند باب برهان، خطابه، جدل و جز آنها را بیان می‌دارد، و در ضمن آن به عقاید برخی از حکیمانِ گذشته مانند **ابن‌سینا** (درگذشته ۴۲۸ هـ. ق.)، و **امام فخررازی** (درگذشته ۶۰۶ هـ. ق.) اشاره یا تعریض می‌کند.

منظومه حکمت با این این بیت آغاز می‌گردد:

یـــا واهب العـــقل لک المحـــامد   الی جنـــابک انـــتهی المقـــاصد

و پس از چند بیت، آغاز به بحث در وجود و تعریف آن می‌کند و می‌گوید: همه تعاریفی که از وجود کرده‌اند نه به **حد** است که از جنس و فصل تألیف می‌یابد و نه به **رسم**، که از جنس و عرض، پس تعریف آن بنحو منطقی ممکن نیست بلکه شرح اسم می‌کنیم و یک کلمه را به کلمه‌یی که از آن روشن‌تر است تبدیل می‌کنیم:

مـــعرف الوجـــود شـــرح الاســـم   ولیس بـــالحد ولا بـــالرسم

مـــفهومُهُ مـــن اعـــرف الاشیـــاء   وکـــنهه فـــی غـــایة الخفـــاء[1]

سپس می‌پردازد به اینکه وجود اصیل است نه ماهیت، زیرا هر ممکنی مرکب از دو چیز است و آن عبارتست از وجود و ماهیت، و هیچیک از حکیمان به اصالت هر دو نگفته‌اند. پس یا باید وجود اصیل باشد یا ماهیت. او قول نخستین را اختیار می‌کند و به تأصل و تحقق وجود می‌گوید؛ زیرا ماهیت امری اعتباری است و مفهومی است که از وجود تعبیر می‌شود، و با آن یکی است، و بیشتر اصحاب فلسفه مشایی بر آن رفته‌اند:

ان الوجـــود عندنـــا اصـــیل   دلیـــل مـــن خـــالفنا عـــلیل.

و برای این منظور شش دلیل اقامه می‌کند. بعد از آن می‌پردازد به شرح همه مباحث عامه که لاحق مبحث وجود می‌گردد، و در **اشتراک وجود**، و **زیادت وجود بر ماهیت**، و اینکه: **وجود واجب تعالی عین ذات او است**؛ و **وجود ذهنی**، و **وحدت وجود** و برخی آراء معروف فیلسوفان درباره آن، بحث می‌کند و عقیده **فهلویون** را در مراتب وجود و شدت و ضعف آن ذکر می‌کند.

---

۱. سبزواری، **منظومه حکمت**، ۴، چاپ ناصری.

آنگاه در مبحث اعاده معدوم وارد می‌شود و آنرا از محالات می‌شمارد و بر کسانی از فیلسوفان که آنرا ممکن می‌دانند رد می‌گوید ولی متذکّر می‌گردد که ارباب دیانت ضرورتِ آن را ادّعا می‌کنند:

اعـادة المـعدوم ممـا امـتنعا و بـعضهم فـی الضـرورة ادعـی
فـانه عـلی جـواز هـا حـتم فی الشخص تجویز تحلّلِ العدم[۱]

بعد از این در لواحق وجود و عدم، و قدم و حدوث و تعریف و تقسیم آندو؛ و ماهیت ولواحق و تعریف و احکام و اعتبارات آن بحث می‌کند، و تقابل و اقسام آنرا بیان می‌کند، و علت و معلول و تعریف و اقسام آنها را ذکر می‌کند و جواهر و اعراض را ذکر و اقسام و تعریفات آنها را بیان می‌دارد.

همچنین کیفیت صدور کثرت را از واحد بسیط، و نیز عقول عشره، و نظریه فیض و انوارِ اسپهبدّیهٔ شیخ اشراق و انوار منعکسه اشراقیان را بیان می‌کند. و هیولی و اثبات آن و نیز مثل افلاطونی و ابطال جزء لایتجزا، نفس، و حرکت و جسم طبیعی و لواحق آن، و حدوث اجسام، و عقل نظری و عملی، و ابطال تناسخ و اقسام آن، و نبوات، و معجزات، و کرامات، و معاد و دیگر مسائل عقلی را مطرح و بحث می‌کند و با این بیت کتاب را به پایان می‌برد که:

ورَّخهـا یـراعـة الفصـاحه ختـامها کبدوهـا الفـلاحة

شرح منظومه سبزواری اگرچه بسیار مختصر و کوتاه است. ولیکن سخت مفید است زیرا بدون آن اصلا فهم برخی عبارات ممکن نیست. و نگارنده عقیده دارد که چون سبزواری از نوشتن و سرودن منظومه فارغ گشته و آنرا نامفهوم و موجز یافته ناچار به شرح شده است!

۲. **حواشی بر اسفار**، که در حاشیه **اسفار** چاپ شده است. این حواشی بر تمام کتاب غیر از قسمت جواهر و اعراض بطور مرتب تألیف شده، و مفصل‌ترین تعلیقه‌یی است که بر اسفار نوشته شده است.

۳. **رسالة الاجوبة الاسرارية**، و آن جوابهای پرسش‌هایی است که اسماعیل بجنوردی درباره اشتقاق قمر و معاد جسمانی، و عالم مثال، و وجود بهشت و جهنم، و عدم تناهی ادوار از او پرسیده است.[۲]

۴. **کتاب اصول دین**.

---

۱. همانجا، ۴۳، چاپ ناصری.
۲. تهرانی، الذریعه، ۱۱/۳۳.

۵. رساله‌یی در اشتراک وجود.

۶. اسرارالحکم، یکی ازکتابهای معتبر سبزواری به زبان فارسی است. این کتاب را به خواهش ناصرالدین شاه قاجار نوشته است، و مشتمل است بر یکدوره حکمت و اصول عقاید اسلامی.

اسرار الحکم را برای نخستین بار **میرزا یوسف آشتیانی مستوفی‌الممالک** چاپ کرد. این مرد نیکوکار خود، ازمریدان حاجی بود و ناصرالدین شاه را بر آن داشت که حاجی را ملاقات کند. ناصرالدین‌شاه شخصا به منزل حاجی رفت، و چنان روحانیت سبزواری او را تحت تأثیر قرار داد که همواره از ملاقات مذکور شادمان بود و می‌گفت: «... عالمی به روحانیت حاجی ملاهادی در عمر خود ندیدم.» گویند: حاجی در بیان احساس خود نسبت به شاه و معذرت از کوچکی خانه فرمود:

گر خانه محقر است و تاریک   بر دیده روشنت نشانم![1]

۷. حواشی بر **مفاتیح الغیب** ملاصدرای شیرزای، این حواشی در استواری و متانت نظیر حواشی اسفار است و اغلب موارد آن با حواشی اسفار تطبیق می‌شود.

غیر از این حواشی و تعلیقات و کتابها که یاد کردیم، شرح **دعای جوشن کبیر** معروف به **شرح الاسماء** و **شرح دعای صباح** نیز حاوی نکاتی لطیف و عارفانه است، و از ریخته‌های قلم حاجی است.

سبزواری بر **الهیات شفاء** نیز تعلیقه‌یی نوشته بوده، که گویا از میان رفته است.

۸. یکی از بهترین و تحقیقی‌ترین آثار سبزواری **شرح مثنوی** مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است. از این **شرح احاطه حکیم بر آیات و اخبار و تفاسیر و آثار عارفان، خواه نثر و خواه نظم، بخوبی معلوم می‌گردد. از این کتاب برمی‌آید که حاجی همواره با مثنوی انس داشته، و آنرا مورد مطالعه قرار می‌داده؛ همچنین معلوم می‌شود که در زمان شرح نسخه‌های متعددی از آن در دست داشته است.**

۳. مقام ادبی سبزواری،

فیلسوف ما نویسنده‌یی شیرین سخن و شاعری ماهر و بلیغ بود، و در شعر اسرار

---

۱. این بیت از سعدی است (کلیات، «بدایع»، ۷۰۸۹، چاپ فروغی). و یک بیتِ دیگرِ آن این است:

گر دست دهد هزار جانم   در پـایِ مُبارَکت فشانم.

تخلص می‌کرد.

اگرچه اشعار او در درجه اول قرار ندارد، ولیکن شورانگیز و دلپذیر و پرمعنی است. دیوان اشعار او اخیراً با مقدمه و تصحیح آقای سیدمحمدرضا دایی جواد، به سرمایه کتابفروشی ثقفی اصفهان در سال ۱۳۳۸ خورشیدی در حدود ۱۶۰ صفحه چاپ شده است. اکنون سه غزل از دیوان او برمی‌گزینیم و در زیر می‌نویسیم:

شورش عشق تودرهیچ‌سری نیست که نیست
منظر روی توزیب نظری نیست که نیست

نه همین ازغم اوسینه ما صدچاک است
داغ او لاله صفت بر جگری نیست که نیست

موسیی نیست که دعوی «أناالحق» شنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

چشم ما دیده خفاش بود، ورنه ترا
پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست

گوش اسرار شنونیست، وگرنه اسرار
برش از عالم معنی خبری نیست که نیست

***

جهان گیریی کز سپاهی برآید ز شمشیر ابروی ماهی برآید
هر افسون و نیرنگ کآید به‌بابل ز جادوی زلف سیاهی برآید
جوانا مبر جور ز اندوه ترسم که از سینهٔ گرمی آهی برآید
تعلل چرا؟ چون علاج دل ما ترا ای مسیح از نگاهی بر آید
به هر سوست گوش امیدم که شاید صدای درایی ز راهی برآید
مه چرخ بین هر شب و طالع ما که ماهی برآید که ماهی برآید!
عجب سر زمینی است کاخ محبت گدایی اگر رفت، شاهی برآید
بتلخی دهد جان شیرینش اسرار چو رفت از برش جان، الهی برآید

***

دل بشد ازدست، یاران! فکردرمانش کنید
مرهم زخمی عجین ازآب پیکانش کنید

شهسوارم می‌رود، ای اشگ! راهش رابـبند
ای سپـاه نـاله! زودآهـنگ میدانش کـنید
گررود، از اشگ سیل‌انگیز و آه شعله خیز
شور محشر می‌شود، یاران پشیمانش کـنید
خسرو چابک سوارم عزم جولان کرده است
معشر عشـاق! سرهـا گـوی چوگـانش کـنید
می‌ستیزد فارس گـردون بمـا، ای همدمـان!
از خــدنگ آه دلهـــا تــیر بـارانش کـنید
آن دل نـازک نـدارد طـاقت فریـاد و داد
دادخواهان! دست خود کوته زدامانش کنید
وادی غم، هرکف خاکیش جانی یا دلی است
رهروان! ترک دل و جـان در بیـابانش کـنید
طـوطی گویـای **اسـرار** از فـراقش تلخکـام
زآن لب شکر شکن در شکر ستـانش کـنید[1]

۴. نظری به فلسفه سبزواری،

در فلسفه سبزواری چندان چیز تازه و زیاده بر آنچه صدرا بیان کرده، وجود ندارد.

با همه این، برخی نکات قابل توجه و علمی در آثار او به ویژه در کتاب **اسرار الحکم** وجود دارد، که پژوهنده را بر آن می‌دارد تا اندکی درنگ کند و در این کتاب که به زبان پارسی هم نوشته شده و به نظر نگارنده در استواری سبک و اسلوب بیان از منظومه سودمندتر و جامع‌تر است، نظری بیفگند.

«در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفه اسلامی و ایرانی پیوند استوار دارد، برمی‌خوریم:

۱. **مفهوم وحدت مطلق حق** یا ذات باری تعالی که **نور** نام گرفته است.

۲. **مفهوم تکامل** که در آیین زرتشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به صورت مبهم آمده، و درآثار نو افلاطونیان و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شده است.

---

۱. دیوان، به ترتیب صفحات ۴۰-۳۹، ۶۴، ۶۵.

۳. **مفهوم واسطه‌یی** که حق را با غیر او مرتبط می‌سازد. پیش از تشریح فلسفه سبزواری، ذکر نکته‌یی درباره بی‌اعتبار شدن آیین نوافلاطونیان ضرورت دارد. همچنان که ذهن ایرانیان رفته رفته از نظریه **فیضان** نوافلاطونیان انحراف جست و با فلسفه **افلاطون** آشنا شد، در **اسپانیا** نیز مسلمین عرب به شیوه‌یی مشابه، از آیین نوافلاطونی روی برتافتند و به فلسفه ارسطو روی آوردند این دو تحول برای اثبات نبوغ ایرانی و عرب کافیست. لویس[1] در تاریخ فلسفه خود، تذکر می‌دهد که اعراب چون فلسفه افلاطون را نمی‌شناختند، مجذوب فلسفه ارسطو شدند. اما من[2] رای **لوییس** را برخطا می‌دانم. به نظر من اگر فلسفه افلاطون به طور مستقیم هم در دسترس عرب قرار می‌گرفت، باز استعداد عملی عرب، این قوم را از جذب آن باز می‌داشت.

«تنها نظام فلسفی یونانی که کاملا به دنیای اسلام رسید، آیین نوافلاطونی بود. ولی این آیین بر اثر خرده‌سنجی دقیق مسلمانان به تدریج مطرود گردید، و آنگاه اعراب به ارسطو، و ایرانیان به افلاطون پیوستند.

«در ایران، جریان انتقال ازنظام نوافلاطونی به نظام افلاطون با فلسفه ملاهادی سبزواری به پایان رسید، زیرا این حکیم صریحاً از قبول نظریه **فیضان** سرباز زد، و به مفهوم افلاطونی حق گرایید.

«فلسفه سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او با دین آمیخته است. **در هر جامعه‌یی که علوم طبیعی راهی نداشته باشد و یا مورد توجه قرار نگیرد، تعقل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌گردد. در این گونه جامعه‌ها، مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود از اهمیت می‌افتد و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می‌یابد، و سپس علت فوق طبیعی بصورت علت دینی محض یعنی اراده خدا درمی‌آید!**

شاید آمیختگی دینی فلسفه ایران نیز به همین دلیل باشد.

***

«بنابر **جهان‌بینی** سبزواری، عقل دو وجه دارد:

۱. **عقل نظری**، که موضوع آن فلسفه و ریاضیات است.

1- Lewes.

۲. یعنی: اقبال لاهوری.

۲. **عقل عملی**، که موضوع آن فن تدبیر منزل و سیاست و جز این‌هاست.
فلسفه: شناختی است درباره آغاز و انجام اشیاء و نفس، و نیز قانون خداکه همانا دین است. برای آنکه اصل اشیاء را فهم کنیم، باید نمودهای گوناگون جهان را مورد تحلیلی دقیق قرار دهیم. چنین تحلیلی به ما نشان می‌دهد که سه اصل اولی وجود دارد:

۱. وجود یا بود یا نور؛
۲. ماهیت یا نمود یا ظل = سایه؛
۳. عدم یانابود یا ظلمت = تاریکی[1]

«وجود، مطلق و واجب است؛ و ماهیت، نسبی و ممکن است. وجود در ذات خدا خیرمطلق است، و این قضیه که: **وجود، خیر مطلق است**، بدیهی است[2].

وجود بالقوه پیش از آن که بصورت وجود بالفعل درآید، هم در معرض وجود است و هم در معرض عدم، و امکان و امتناع آن برابر است. بنابراین، می‌توان پذیرفت که حقیقت وجود یا **حق**، چون **بالقوه** را بصورت **بالفعل** درمی‌آورد، خود **لاوجود** نیست، زیرا **عمل لاوجود بر لاوجود به تحقق نمی‌انجامد**. سبزواری با استناد فعلیت به حق، جهان‌بینی **سکونی** افلاطون را دگرگون کرد، و به پیروی از ارسطو، حق را مبدأ ثابت و موضوع همه حرکات شمرد. از دیدگاه او، موجودات عالم به‌کمال، عشق می‌ورزند و به سوی غایت نهایی خود سیر می‌کنند - جمادی به سوی نباتی، نباتی به سوی حیوانی، و حیوانی به سوی انسانی. و شگفت اینست که انسان در زهدان مادر از همه این مراحل می‌گذرد!

«محرک»، یا مبدأ حرکت است، یا موضوع حرکت است و یا این هردوست. در هر حال، محرک باید یا متحرک باشد یا غیرمتحرک. این قضیه که همه محرکات باید خود متحرک باشند نوعی تسلسل پیش می‌آورد. پس باید محرک غیرمتحرک که مبدأ و موضوع نهایی همه حرکات است، موجود باشد.

«حق، وحدت صرف است، زیرا اگر بیش از یک حق موجود باشد، هر یک دیگری را محدود خواهد کرد. حق از لحاظ خالقیت نیز نمی‌تواند از یکی [= وحدانیت] درگذرد، زیرا کثرت خالق موجب کثرت عالم اجسام می‌شود، و اگر چند

---

۱. **اسرارالحکم**، ۶، چاپ تهران (۱۹۳۰ هـ. ق.).
۲. **اسرارالحکم**، ۸، چاپ تهران.

عالم موجود باشد، چون هر یک کروی هست، فقط در یک نقطه با یکدیگر مماس خواهند شد، و از این‌روی لازم خواهد آمد که میان آن عوالِمْ خلاء باشد، و می‌دانیم که خلاء محال است[۱]. حق که از حیث ذات خود واحد است، از منظری دیگر متکثر است. به این معنی که حق همانا حیات و قدرت و عشق است. این اوصاف عارض ذات او نیستند. اما او عین آنهاست، و آنها عین او هستند.

«معنی وحدت حق، وحدت عددی نیست. ذات حق وحدتی است فارغ از همه نسبت‌ها. **سبزواری** برخلاف صوفیان و متفکران دیگر، بر این بود که اعتقاد به وحدت با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست. **بسیاری محسوس**، صرفاً **تجلی اسماء و صفات حق** است. صفات، وجوه متعدد **علم** است، و **علم**، ذات حق است. اما برشمردن صفات حق براستی میسر نیست. توصیف حق ممتنع است. برای تعریف حق باید مقوله عدد را در مورد حق بکار بست، و این کاری ناموجه است، زیرا مستلزم نقل امری نسبت است به حوزه امور با نسبت. جهان و هر چه در او هست، ظل اسماء و صفات حق یا نور مطلق، شمرده می‌شود.

«جهان، وجود منبسط است، کلام نور است؛ کلمه «کن» یا «= باش» است[۲]. تکثر محسوس زاده روشن شدن ظلمت یازاده تحقق عدم است. اشیاء با یک دیگر تفاوت دارند، زیرا ما از پس شیشه‌های رنگین گوناگون - به وساطت قالب‌های وجود منبسط - آنها را می‌نگریم. سبزواری در تأیید نظر خود به نقل ابیاتی از عبدالرحمن جامی (درگذشته ۸۹۸ هـ. ق.) که مفهوم **مثل افلاطونی** را با زیبایی تمام باز می‌نماید، پرداخته است.

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود   کافتاد درآن، پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود   خورشید در او به آنچه او بود، نمود![۳]

* * *

«سبزواری در موضوع روانشناسی اساساً از **ابن‌سینا** پیروی کرد[۴]. ولی

---

۱. **همانجا**، ۹-۲۸، چاپ تهران. چنانکه می‌دانید امروزه با پیشرفت علم، بطلان این نظر ثابت شده است؛ زیرا هر فضای سربسته‌یی را می‌توان خالی کرد.
۲. **اسرارالحکم**، ۱۵۱، تهران.
۳. **اسرارالحکم**، ۶، تهران.
۴. راجع به روانشناسی ابن‌سینا، طالبان نگاه کنند به فن شش از کتاب **شفا** ترجمه شادروان اکبر داناسرشت.

روان‌شناسی او کامل‌تر و منظم‌تر از روانشناسی ابن‌سیناست و انواع نفس را چنین طبقه‌بندی کرده است:

«نفس»، که شامل نفس **سماوی** و نفس **ارضی** است.

نفس ارضی خود شامل: نفس نباتی؛ نفس حیوانی؛ و نفس انسانی است.

قوای نفس نباتی عبارتند از:

۱. قوه غاذیه، برای بقاء فرد.

۲. قوه نامیه، برای کمال فرد.

۳. قوه مولده، برای بقاء نوع.

نفس حیوانی دارای قوای زیر است:

۱. حواس ظاهری.

۲. حواس باطنی.

۳. قدرت تحرک.

خود قدرت مزبور دو جنبه دارد:

الف: حرکت ارادی.

ب: حرکت غیرارادی.

حواس ظاهری، ذائقه و لامسه و شامه و سامعه و باصره‌اند. برخلاف آنچه برخی از اهل تحقیق گفته‌اند، صدا در درون گوش نیست، بلکه در بیرون است. اگر صدا در بیرون نباشد، تشخیص و فاصله آن میسر نمی‌شود. حس سامعه ازحس باصره پست‌تر است، ولی این دو از سایر حواس برترند، برای برتری باصره بر سامعه چند دلیل می‌توان آورد:

۱. چشم اشیاء دور را ادراک می‌کند.

۲. چشم نور راکه از همه اعراض والاتر است، درمی‌یابد.

۳. ساختمان چشم از ساختمان گوش پیچیده‌تر و ظریف‌تر است.

۴. مدرکات بصری امور وجودی هستند؛ اما مدرکات سمعی به امور عدمی مانندهاند.

حواس باطنی نیز پنج است

۱. قوه‌یی هست به نام حس مشترک که لوح نفس بشمار می‌رود و در حکم صدر اعظمی است که به یاری پنج جاسوس حواس ظاهری از اوضاع جهان بیرونی

خبردار می‌شود.

چون حکم کنیم که: **این شیء سفید، شیرین است**، حکم ما از مدرکات دو حس باصره و ذائقه و فعالیت حس مشترک فراهم آمده است. سفیدی را از حس بینایی و شیرینی را از حس چشایی می‌گیریم، و به مدد حس مشترک در می‌یابیم که این دو صفت به شیء واحدی تعلق دارد. قطره‌یی که در حال چکیدن است، به ما تصوری از خط می‌دهد، حال آنکه چشم ما فقط خود قطره را ادراک می‌کند پس چگونه تصور خط در ذهن ما پدید می‌آید؟ مسلماً حس مشترک مبین این نمود است[1].

۲. قوه‌یی است به نام **قوه خیال یا مصوره** که یافته‌های حس مشترک را نگهداری می‌کند.

یافته‌های حس مشترک، نگاره‌ها یا صور اشیاء خارجی هستند، چنانکه یافته‌های حافظه، انگاره‌ها یا معانی‌اند. اگر این قوه نباشد، احکامی از قبیل اینکه: «سفیدی و شیرینی به شیء واحدی تعلق دارد»، امکان‌پذیر نیست. حس مشترک وقتی می‌تواند نسبت محمول به موضوع را ادراک کند که نگاره یا صورت موضوع و محمول به وسیله قوه خیال نگه‌داری شده باشد.

۳. قوه‌یی هست بنام **قوه واهمه** که معانی جزیی را ادراک می‌کند. مثلاً گوسفند در پرتو این قوه به دشمنی گرگ پی می‌برد و از آن می‌گریزد. برخی از جانداران از این قوه محروم‌اند، چنانکه پروانه بدون تشخیص خطر آتش، خود را در کام شمع می‌افگند.

۴. قوه دیگر **قوه حافظه** است، که یافته‌های قوه واهمه را یعنی انگاره‌ها یا معانی را نگه‌داری می‌کند.

۵. قوه دیگری هست بنام **قوه متصرفه**، که موجب ترکیب و تفصیل صور و معانی می‌شود. با این قوه است که ما مثلا به تصور «انسان بال‌دار» می‌رسیم. این قوه اگر به هدایت «واهمه» عمل کند، «متخیله» نامیده می‌شود، و اگر زیر سلطه عقل قرار گیرد «مفکره» خوانده می‌شود.

«وجه امتیاز انسان بر جانوران دیگر، عقل یا نفس ناطقه است که ذات انسانیت

---

۱. فعالیت دیگر حس مشترک ادراک صور خیالی است. چنانکه خود سبزواری گوید: «... حس مشترک چون آیینه دورویی است، رویی به ظاهر دارد و از طرق حواس، ادراک محسوسات کند؛ و رویی به باطن دارد و صور خیالیه را، و ترکیبات متخیله را در باطن ادراک کند» (سبزواری، **اسرارالحکم**، ۲۰۵، چاپ تهران، چاپ ۱۳۸۰ هـ. ق).

بشمار می‌آید. عقل از وحدت حقیقی و نه از وحدت عددی برخوردار است و امور جزئی را به وساطت حواس ظاهری در می‌یابد و امور کلی را بخودی خود. عقل سایه نور مطلق است و مانند آن، خود را به طرق گوناگون متجلی می‌سازد، و با وحدت خود، کثرت را در برمی‌گیرد، و قادر به دریافت تکثر محسوس است، و با جسم رابطه الزامی ندارد. زمانی و مکانی نیست، و از این‌روی تغییر نمی‌پذیرد. عقل در حالت خواب، «بدن مثالی» را بکار می‌گمارد، و در بیداری از بدن جسمانی سود می‌جوید، و این امر می‌رساند که عقل به هیچیک از این دو بدن نیاز ندارد و به اراده خود، آنها را بکار می‌گمارد.

«سبزواری نظریه تناسخ افلاطون را نپذیرفت، و وجوه گوناگون آن را رد کرد. از نظرگاه وی نفس، مرگ ناپذیر است و با تکامل تدریجی قوای خود، به خاستگاه اصلی خویش یعنی «عالم نور مطلق» باز می‌گردد.

عقل در راه تکامل خود از مراحلی چند می‌گذرد:

الف - مراحل عقل نظری، که عبارتست از:

۱. عقل بالقوه.

۲. عقل بالملکه.

۳. عقل بالفعل.

۴. عقل بالمستفاد.

ب - مراحل عقل عملی، که عبارتست از:

۱. پالایش بیرونی یا تجلیه.

۲. پالایش درونی یا تخلیه

۳. کسب ملکات نیکو یا تحلیه.

۴. انفصال از خود، و اتصال به حق که از آن به فناء تعبیر می‌کنند. از این بحث به نیکی تأثیر عرفان و صوفیگری را در فلسفه عملی سبزواری می‌توان دریافت.

«به این ترتیب، عقل یا نفس ناطقه پله پله از نردبان وجود بالا می‌رود، و سرانجام در کلیت نور مطلق، فانی، و در ابدیت او مستغرق می‌شود. معدوم از خود و موجود در محبوب ازلی می‌گردد. در عین حال، هم هست و هم نیست!

«اما آیا نفس ناطقه در انتخاب راه آزاد است؟ در این زمینه، سبزواری به انتقاد اصحاب عقل، که انسان را خالق مستقل شر می‌شمردند، پرداخت و نتیجه گرفت که

هر چیز دارای دو وجه است: وجه روشن و وجه تاریک. هیچ چیز نیست که از این دو وجه بهره‌ور نباشد، خیر از وجه روشن می‌زاید، و شر از وجه تاریک برمی‌خیزد. بنابراین، انسان به اقتضای دو وجه وجود خود، هم مختار است و هم مجبور...»[۱]

بحث بیشتر درباره فلسفه سبزواری و تأثیر اندیشه‌های او در فیلسوفان بعدی را به کتاب سیر فلسفه در ایران حوالت می‌دهیم.

---

۱. نقل از کتاب سیر فلسفه در ایران، تصنیف علامه اقبال لاهوری، ترجمه عالمانهٔ آقای دکتر امیرحسین آریان‌پور، تهران، ۱۳۴۷ هـ. ش. - در نوشتن این گفتار از مقاله آقای سیدجلال آشتیانی منقول در «نشریه دانشگاه مشهد»، اسفندماه ۱۳۴۸؛ و فلاسفة الشیعه، تألیف شیخ عبدالله نعمه ۹-۵۵۳، چاپ بیروت؛ و مقدمه اسرارالحکم، چاپ ۱۲۸۰ قمری؛ و حاشیه محمدبن معصوم مشهور به مدرس زنجانی (درگذشتهٔ ۱۳۴۹ هـ. ق.) برهیدجی، صفحات ۴-۳۳۲؛ و دیوان حاجی استفاده کرده‌ایم، و بیشتر از منظومه سبزواری، چاپ ناصری.

فلسفه در
غَرْبِ اسلامی

فلسفه در
غَرْبِ اسلامی

مقدّمه

اسپانیا (که نام باستانیِ آن هیسپانیا بوده)، کشوری است که در جَنوبِ غربی اروپا قرار دارد. مسلمانان مدّتِ نسبةً درازی بر قسمت جنوبی آن که اَنْدَلُس (از «آندالوثیا» = اسپانیاییِ Andalucia)[1] نامیده می‌شود، حکومت کردند، ولی هیچگاه نتوانستند بر قسمتِ شمالیِ آن تسلُّط پیدا کُنند. زمانی که مسلمانان (در روزگارِ اُموی) بدان ناحیه لشکرکشی کردند، حکومت ویزیگوت‌ها، با شکستِ پادشاهِ ایشان رودریگ[2] از مسلمانان به سال (۷۱۱ م /۹۲ هـ. ق.) منقرض شد، و حکومتِ اعراب (به قول اسپانیایی‌ها «مور»ها) بر اسپانیا آغاز گردید. اِمارتِ اسلامی -که بعداً به نام خلافتِ غربی خوانده شد -تمدُّنی درخشان بوجود آورد. حاکمِ اسپانیا از سوی خلفای اُموی مُوسی بن نصیر لَخمی (۱۹-۹۷ هـ. ق.) بود. وی در آغاز حاکم افریقیّه و مغرب بود، انحطاطِ دولت ویزیگوتها، وی را به تسخیر شبه جزیرة ایبری[3] تحریص کرد، و

---

۱. اَنْدَلُس، ناحیهٔ جنوبِ اسپانیا، در کنارِ دریایِ مدیترانه و اقیانوسِ اطلس قرار داشته و مشتمل بر ایالاتِ کنونیِ آلمریا، غرناطه، مالاگا، قُرْطُبَه و سویل (= اشبیلیّه) می‌شده است. اصطلاحاتِ جغرافیاییِ اَنْدَلُس وجزیرة الاندلس در عالَمِ اسلامی تا اَواخرِ قرون وسطی به تمام شبه جزیرهٔ ایبری (یعنی اسپانیا و پرتغالِ حالیّه) اطلاق می‌شده. و نیز نویسندگانِ اسلامی، نامِ اَنْدَلُس را به اسپانیای تحت حکومتِ اسلامی، قطعِ نظر از وسعتِ آن، اطلاق می‌کردند (← دائرة المعارفِ اسلام، انگلیسی، چاپ جدید، «Al - Andalus»، ۴۸۶/۱-۵۰۳، به خامهٔ G. S. Colin) که در نگارشِ این بخش از آن بسیار استفاده شده است.

2. Roderic, le Roi visgoth (= در متون عربی رُذریق)

3. Iberia.

خودِ مردمِ اسپانیا که از مظالمِ ویزیگوت‌ها به تنگ آمده بودند، به یاریِ او برخاستند. غلامِ وی طارق بن زیادِ لیثی (۵۰-۱۰۲ هـ. ق.) با هفت هزار سرباز در ماه رجب یا شعبانِ ۹۲ هـ. ق. (آوریل - مه ۷۱۱ م) نزدیکِ جبل‌الطارق به اسپانیا پیاده شد، و رودریگ پادشاه ویزیگوت‌ها راشکست داد و تا قلبِ اسپانیا پیش رفت. موسیٰ، که نمی‌خواست همهٔ افتخار پیروزی نصیبِ طارق بشود، با هجده هزار تن به اسپانیا تاخت (۹۳ هـ. ق.)، و چندین شهر راگرفت، و در تُولِدو (طُلَیطله) به طارق رسید، و تا شمالِ اسپانیا پیش رفت. در همین اَوانِ پیروزی، ناگهان خلیفه ولیدبن عبدالملک اموی (۴۸-۹۶ هـ. ق.) او و طارق را به دِمَشق فراخواند، و آندو دیگر هرگز رویِ اسپانیا را ندیدند. پس از آن، والیانِ اسپانیا از دِمَشق تعیین می‌شد، و اختلافاتِ قبیله‌یی مایهٔ پریشانیِ کارها بود. در این فاصله، مسلمانان مقداری در جَنوُبِ فرانسه پیش رفتند، و به درّهٔ رودِ رُون[1] رسیدند، و سرانجام با شکست خوردنِ عبدالرحمن غافِقی (وفات ۱۱۴ هـ. ق.) از شارل مارتل[2] پیشرفتِ بیشترِ مسلمانان متوقف شد.

از زمانِ پیروزی موسی‌بن نصیر و طارق تا ۱۳۸ هـ. ق./۷۵۶ م اَنْدُلس به دستِ حُکّامی که خلفایِ دمشق منصوب می‌کردند اداره می‌شد، و واپسینِ آنان یعنی یوسف بن عبدالرحمن فِهْری (وفات، ۱۳۸ هـ. ق.) نزدیکِ قرطبه از عبدالرحمن اوّل (۱۱۳-۱۷۲ هـ. ق.) شکست خورد. عبدالرحمن در سال ۱۳۸ هـ. ق. خود را امیرِ اندلس خواند، و بدین ترتیب سلسلهٔ اُمویان اسپانیا (یا اندلس) تأسیس شد، که فرمانروایانِ آن از ۱۳۸ تا ۳۰۰ هـ. ق. با عنوانِ امیر، و از سال ۳۱۷ هـ. ق. که عبدالرحمن سوم به تختِ خلافت نشست، به عنوانِ خلیفه حکمرانی کردند. در دورهٔ عبدالرحمن سوم (۳۰۰-۳۵۰ هـ. ق.) دولتِ اسلامی اندلس به اوجِ عظمت و قدرتِ خود رسید، ولی اندکی پس از آن روی به انحطاط نهاد، و در سال ۴۲۲ هـ. ق./۱۰۳۱ م منقرض شد، و به جایِ آن سلطنت‌هایِ کوچک محلّی پیدا شد که در تاریخ به نام «ملوک الطوایف» خوانده می‌شوند. این تفرقه، فشارِ مسیحیان را نسبت به مسلمانان برایِ پس گرفتنِ سرزمین‌های خود زیادتر کرد، وناچار این ملوکِ‌طوایف از مُرابطُون که فرمانروایانِ بربرِ شمال آفریقا بودند کمک خواستند، و از همین زمان، یعنی از حدود ۴۷۹ هـ. ق. به بعد مرابطون متدّرجاً بر اسپاینا مسلّط شدند. در سالهایِ میان ۵۵۱ و ۵۵۶ هـ. ق. طایفهٔ دینی - سیاسیِ دیگری به نام دولتِ مُوَحِّدُون تسلّطِ

---

1. Rhone.

2. Charles Martel.

مُرابِطون را در آفریقا و اندلس هر دو برانداختند. ولی این دولتِ جدید نیز پس از شکستی که در ۶۰۹ هـ. ق. از مسیحیان مُتحّد در وقعهٔ العُقاب متحمّل شد، از میان رفت.

پس از آن تا مدّتِ دو قرن و نیمِ دیگر، تنها اِمارتِ اسلامیِ اسپانیا، اِمارت غرناطه (گرانادا) بود، و سلسلهٔ امرایِ بَنِی نَصْر یا بنوالاحمر بر آن حکومت می‌راندند. مؤسسِّ این سلسله، محمّد اوّل مُلقَّب به الغالب بالله، در سال ۶۳۵ هـ. ق. غرناطه را به تصرّف درآورد، و قصرِ معْروفِ الحمراء را بنا نهاد، ولی خراج‌گذار فردیناند دوم (پادشاه کاستیل یا قشتاله) و پس از او آلفونسوی دهم[۱] (حکومت ۱۲۲۱-۸۴ مه) شد. در سال ۸۹۷ هـ. ق. غرناطه نیز به دستِ مسیحیان تسخیر شد، و حکومتِ مسلمانان بر اندلس خاتمه یافت.



مسلمانان در دورهٔ حکومتِ خود در اسپانیا (و اندلس)، در نشرِ تمدُّن اسلامی کوشیدند. و تمدُّنی درخشان با شهرهای معمور و کشاورزی و صنایع ظریف و معماری باشکوه -که نمونهٔ آن قصرِ الحمراء در غرناطه است- بوجود آوردند، و بدین وسیله تمدُّنِ اسلامی و قسمتِ مهمّی از علم و فرهنگ و فلسفهٔ یونان از طریقِ اسپانیا به اروپایِ غربی انتقال یافت. دانشمندانی چون ابن باجّه، ابن‌طفیل، و بویژه ابن‌رشد و ابن میمونِ قُرطبی سهم عمده‌یی در ظهور و رشدِ علم و فلسفهٔ مَدْرسی مسیحی (= اسکولاستی سیزم)[۲] داشتند.

چند تن فیلسوفی که در این بخش به بررسی احوال و آثار و مختصری از اندیشه‌هایِ ایشان خواهیم پرداخت، بیشتر در عهد امیرانِ موحدّی می‌زیسته‌اند. نخستین فردِ این موحّدان ابن‌تُوْمَرْت بود. ابوعبدالله محمدبن عبدالله بن تومرت (۴۸۰-۵۲۴ هـ. ق.) اهل مراکش بود، ولی در جَبَلِ سوسِ مغرب به دعویِ مهدویّت برخاست[۳]. وی از اهلِ علم و زهد و سیاست بود. به شرق اسلامی آمده بود، و در مصر از ابوبکر طرطوشی کسبِ علم کرده بود. طرطوشی از مخالفانِ غَزّالیِ ابوحامد بود، امّا به تدریج ابن تومرت به تعالیم غزّالی رغبت یافت. و در مغرب یعنی در قُرْطَبَه به مطالعاتِ دینی و کلامی خود ادامه داد. کم‌کم به سبب هوشِ فراوان و تأمّل

1. Alfonso X.

2. Scholasticism.

۳. ابن عماد، شذرات، ۴/۷۰-۷۲.

در اوضاع زمانه، بدین نتیجه رسید که جهانِ اسلامی روی به ضعف نهاده، و دولتِ عبّاسی در بغداد و دولتِ فاطمی در مصر هر دو به حالتِ احتضار افتاده‌اند. و در همین حال حکومت مُرابِطون نیز در ورطهٔ کُفر و زندقه و ضلالت دچار شده، و لذا برای رفع این اوضاع و تجدیدِ عظمت و شکوهِ اسلام باید خلافتی پدید آید که بتواند همهٔ مللِ اسلامی را زیر یک لوا درآورد، آنگاه به این فکر افتاد که این کار باید بدست خاندان او یعنی موحّدان باشد. از این روی، به اندیشه‌های خود، رنگ دینی داد و شعارِ خود را «العَظَمة والدینُ والتجدید» قرار داد. او و موحّدان برای اشاعهٔ دعوتِ خود آهنگِ مصر کردند. و برای اینکه روح دینی را در میان مردم رواج دهند، از سخت‌گیری بر مردم در اجرای اَحکامِ دینی هیچ دریغ نورزیدند. چنانکه چند شرابخوار را حدّ زدند و در زیرِ شکنجه کُشتند، و چند تن راکه در هنگام اَدای نماز، نماز نمی‌خواندند اعدام کردند و ازکارهای دیگرشان این بود که یهودیان را میانِ دو روش - یا اسلام، یا مرگ - مُخَیَّر ساختند[1].

در عهدِ این دولت، اندیشهٔ مهدویّت، در مغربِ اسلامی رواج یافت، و عقایدِ اشعریّه و شیعه نیز رونق گرفت. موحّدان، در همین حال مردم را به مذهبِ ظاهری، بویژه مذهب ابوداوود سیستانیِ ظاهری (وفات، ۲۷۲ هـ. ق.) و سُنَن او، دعوت کردند. ضمناً به تشویقِ دانشمندان و مدّرسان پرداختند و مدرسه‌هایی تأسیس کردند، و عالمان را به تألیفِ کُتُب و تشکیل مجالسِ بحث و مناظره و ایجادِ مجامعِ علمی و ترتیبِ کتابخانه‌ها ترغیب کردند.

از میانِ ملوکِ این خاندان، عبدالمؤمن بن علی کُومی مؤسّس دولتِ موحدّی (وفات ۵۵۸ هـ. ق.) و پسرِ او ابویعقوب یوسف بن عبدالمؤمن موحّدی (۵۸۰-۸۳۳ هـ. ق.) به نشرِ علم و بزرگداشتِ شعائرِ دین اشتهار دارند. تردیدی نیست که هدفِ اصلی موحّدان از نشرِ علم، بیشتر جنبهٔ دینی داشت، آن هم دینی که لازم بود بر اساسِ عقایدِ غَزّالی قرار داشته باشد. امّا دانشورانی هم بودند که علومِ عقلی را در چشمِ این پادشاهان می‌آراستند، و از جملهٔ آنان ابوبکر بن طُفَیل، برخی از این

۱. سُبکی می‌نویسد (طبقات الشافعیّه، ۱۱۰/۶، طناجی - حِلو): «ابن تومرت در کنارِ رَوْزَنی از حیاطِ منزل خود می‌نشست، و آینده و رونده را زیرِنَظَر می‌گرفت، هر ساز موسیقی راکه می‌دید ضبط کرده می‌شکست، وهرظرفِ شرابی را که می‌دید می‌گرفت و برزمین می‌ریخت. (← ابن طفیل، در همین کتابِ حاضر).

پادشاهان را به دعوتِ عالمان و فیلسوفان به دربار تحریض می‌کردند، چنانکه با وجودِ تعصّب دینی و فشارهایِ مذهبی، جنبش علمی و فلسفی سریع و همه جانبه بود. فلسفه در عهد سلطان یعقوب بن یوسف مُوحّدی (وفات، ۵۹۵ هـ. ق.) رونقِ فراوان یافت، و سلطان خود در زُمرهٔ طالبانِ فلسفه قرار داشت. وی آثارِ فلسفی و فیلسوفان را از آکنافِ بلادِ اسلامی به دربارِ خویش جمع می‌کرد. یکیِ از سرآمدانِ این گروه، ابن طُفَیل نویسندهٔ **حیّ بن یقظان** (= «زندهٔ بیدار») بود. ابن طُفیل، شب و روز مُنادِم سلطان بود، و عالمان و خردمندان را از اَطرافِ عالَم اسلامی بدان دیار فرا می‌خواند و سلطان را به اکرام ایشان برمی‌انگیخت. ابوالوالید محمدبن رُشد یکی از همین دعوت شدگان بود. پیوستنِ او به یعقوب بن یوسف، سرآغاز فصل جدیدی در حیاتِ خودِ او، و فصلِ شکوهمندی در تاریخ فلسفهٔ اسلامی است.

اینک دربارهٔ چند تن از این فیلسوفانِ غرب اسلامی مختصر بحث‌هایی می‌کنیم، و این بحث را با ابن‌باجّه آغاز می‌کُنیم:

فصلِ هجدهم

ابن باجّه اَنْدَلُسی سَرْقُسْطِیّ
(فت، ۵۳۳ ه‍. ق.)

۱. زندگانی

ابوبکر محمّد بن یحیی بن الصائغ تُجیبی اَنْدَلُسی سَرْقُسطیّ معروف به «ابن الصائغ» یکی از فلاسفه و شعراء و وزراء مشهور سدهٔ ششم هجری اسپانیاست. نام او در زبان لاتین به صورت اونپاکه[1] درآمده است، و بنابر قول ابن‌خلدون، که او را در غرب در ردیف ابن‌رُشد و در شرق در ردیف فارابی و ابن‌سینا قرار داده، یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلام است. ابن باجّه به عنوان شاعر، موسیقی‌دان، و سازندهٔ آهنگ‌های عامیانهٔ زیبا نیز به نیکی مشهور بوده است. نمونه‌های بازمانده از اشعارِ او نمایانگر قریحهٔ غنائی بارزِ یک فیلسوف در شعر عربی قرون میانه است.

تفصیل حیات او روشن نیست. گزارش ناموثّقی از لئونِ آفریقایی[2] (حدود ۱۲۵۰-۱۳۰۵ م) در دست است که بنابر آن اجدادِ ابن‌باجّه یهودی بوده‌اند. چون گفته‌اند که وی به سال ۱۱۳۹/۵۳۳ و در جوانی مُرده، قاعدةً باید در اواخرِ سدهٔ پنجم / یازدهم از مادر زاده باشد (نه دیرتر، زیرا وی در دههٔ اول یا در این حدود از قرن ششم / دوازدهم) از نظر سیاسی در سَرْقُسطِه فعّالیّت داشته، و ظاهراً در همانجا نیز دورهٔ جوانی خود را سپری ساخته است. دربارهٔ تحصیلات او نیز اطلاّعات موثّقی در دست نیست. وقتی که به سال ۱۱۱۰/۵۰۳ یا اندکی پیش از آن سَرْقُسطه به دست مُوحّدون افتاد ابن‌باجّه به دلایلی که چندان روشن نیست، در خدمت حُکّام جدید یعنی الموحدّون درآمد، و در حالی که بیست سال بیشتر نداشت، به

1. Avempace.
2. Leo the African.

مقام وزارت حاکم بربری یعنی ابوبکربن ابراهیم صحراوی معروف به ابن تیفلویط[۱] رسید. در دورهٔ وزارت به سفارت از سوی ابن‌تیفلویط پیش عمادالدوله بن هود حاکم پیشین سَرْقُسطه رفت و این عمادالدوله هنوز در رُطّه استقلال داشت. ابن‌باجّه[۲] ظاهراً به عنوان خائن به زندان افتاد و چند ماه در زندان ماند. پس از آزاد شدن، با شنیدن خبر مرگ ابن تیفلویط، ظاهراً به سرقسطه باز نیامد و به بلنسیّه (والنسیا) رفت (۵۱۰-۱۱۱۷). اندکی پس از این، سرانجام مسیحیان (فرنگی‌ها) سرقسطه را تسخیر کردند (رمضان ۵۱۲/دسامبر ۱۱۱۸). ابن‌باجّه خود را آماده کرد که به سوی غرب اسپانیا برود، ولی به قول ابن‌خاقان زمانی که از شاطبه عبور می‌کرد، دوباره گرفتار شد و به دستور ابراهیم بن یُوسف بن تاشفین - به اتّهام الحاد - به زندان افتاد.

پس از آنکه، به روایتی با کمک پدرِ ابن رُشد (و به احتمال زیاد به کمک جدّ او) یعنی قاضی مشهور ابن رُشد، آزاد شد ظاهراً توانست خود را به اشبیلیّه برساند. مترجمانِ متعددّی وزارت بیست سالهٔ دوّمی برایِ او یاد کرده‌اند که گویا در دولت یحیی بن یوسف بن تاشُفین (یحیی بن ابی‌بکر بن یوسف بن تاشُفین) انجام می‌داده و ظاهراً از همین زمان آغاز شده است. همین‌طور، در ازمنهٔ نامشخصی وی به غرناطه و وَهْران (اُران) رفته و به سال ۱۱۱۵/۵۳۰ همراه دوستش ابوالحسن علیّ بن عبدالعزیز بن الامام در اشبیلیّه بوده است. وی در رمضان ۵۳۳/می ۱۱۳۹ بر اثر خوردن میوهٔ مسموم که توسط خادم ابوالعلاء بن زُهر پدر ابن‌زُهر معروف، به لاتین اون‌زُر (Avenroz =) فراهم شده بود، در فاس درگذشت[۳].

اصل عربی آثار ابن‌باجّه در چندین نسخه و نیز ترجمه‌های برخی از آنها به زبان عِبری بر جای مانده است. میگوئل آسین پالاسیوس[۴]، احتمال داده است که برخی قطعات آثار او به لاتین نیز ترجمه شده بوده است، ولی هیچگونه نسخهٔ لاتینی از

۱. تیفلویت هم می‌نویسند.
۲. الباجّه، بالباء الموحّدة و بعدالالفِ جیم مُشدّدة ثم هاء، و هی الفِضّةُ بلغةِ الفرنج بالمغرب (ابن خلکان، وفیات، ۱۱۲/۲ چاپِ تهران).
۳. «وتوفی سنة ثلاث و ثلاثین و خمسمائة... مسموماً فی باذنجان بمدینة فاس...» (ابن خلّکان، همانجا، ۱۱۲/۲).

4. Miguel Asin Palacius.

آثارِ ابن‌باجّه کشف نشده است، هر چند اینجا و آنجا برخی عبارات او در آثار لاتینی ابن‌رُشد (و به طور جداگانه) در آثار آلبرت کبیر[1] آمده است. نسخه‌های معتبر عَرَبی آثارِ او را پس از این خواهیم آورد. امّا اینجا لازم است که به نُکتهٔ مهمی اشاره کنیم و آن داستان تکفیر و نسبت الحاد به اوست. البتّه بر اهل کتاب روشن است که نسبتِ کفر و الحاد از سوی شریعتمداران به اهل عقل و طالبان علم و فلسفه تنها مربوط به دورهٔ ابن‌باجّه و محدود به شخص او نیست. پیش از او و پس از او نیز این کار انجام می‌شده و این رشته سری دراز دارد. ابن خلکّان می‌گوید: «صاحب **قلائد العِقیان** در کتاب خویش از او یاد می‌کند و به تعطیل و مذهب حُکما و فلاسفه و انحلالِ عقیده نسبتش می‌دهد، و در کتاب دیگرش که **مَطْمَحُ الانفس** نامیده دربارهٔ او چیزی می‌نویسد که حاصل معنی آن اینست: وی در کُتُب تعالیم [= ریاضیات، آثار علمی و فلسفی یونان] نگریست و در جرْم افلاک و حدودِ اقالیم بسیار اندیشید و کتاب خدایِ حکیم را رَدّ کرد و آن را پسِ پُشت انداخت...، و خواست تا آنچه را که از پس و پیش آن باطل راه نیابد[2]، ابطال کند؛ و به علم هیأت اقتصار ورزید و این مطلب را که ما به سوی خدا باز می‌گردیم، انکار کرد، و حکم کرد به اینکه کواکبْ امورِ (عالَم) را تدبیر می‌کنند و بر خدا عِصیان کرد و با شنیدن نهی از مُنکَر به گُستاخی پرداخت و گفت که روح آدمی پس از مرگ باز نمی‌گردد و قول خدایْ تعالی را که فرمود (آنکس که قرآن را بر تو واجب ساخت تُرا به معاد بازگرداند[3]) استهزاء کرد، و معتقد شد که زمانْ اَدْواری است و انسان گیاهی یا پرتوی است که چون چیدند از میان می‌رود و چون درخشید تیره می‌گردد»...

... و ایمان از دل او رخت بربسته است و زبانش یادِ خدا را فراموش کرده است. و هرگز نام او را بر زبان نمی‌آورد. و ابن‌خاقان در ذَمّ او مبالغه کرده است، و در وصفِ خود از نسبت این اعتقادات فاسده به او از حدِّ انصاف درگذشته است، و خدا داناتر است...»

علت این مخالفت و «ذکرِ قبیح»، چنانکه ابن‌القفطی می‌گوید، این بوده است که «ابن خاقان مؤلّف کتاب **قَلائِد العِقیان** پیش ابن‌باجّه کس فرستاد تا مقداری از اشعارِ

---

1. Albert, the Great (= Magnus).

۲. اشاره است به آیهٔ «لایأتیه الباطِلُ مِنْ بَیْنَ یَدَیْهِ وَلاٰ مِنْ خَلْفِهِ» (فُصلّت، ۴۱/آیهٔ ۴۲).

۳. «اِنَّ الذّی فَرَضَ عَلَیْکَ القرآنَ لَرادُّکَ اِلی معادٍ» (قصص، ۲۸/آیهٔ ۸۵).

خود را برای نقل در کتاب خویش به وی بسپارد. ابن‌باجّه امروز و فردا می‌کرد، تا اینکه ابن‌خاقان کینهٔ او را به دل گرفت و از او در کتاب خود به بدی یاد کرد.»

***

۲. تألیفات

در زیر فهرستی از نوشته‌های ابن‌باجّه را به دست می‌دهیم:

۱. نسخهٔ خطی بودلیان، عربیک پوکوک (= Arabic Pococke)، به شمارهٔ ۲۰۶، که حاوی ۲۲۲ برگ است. این نسخه در ربیع‌الثانی ۱۱۵۲/۵۴۷ در قوس نوشته شده است، و فاقد «رسالة فی الطب» و «رسالة الوداع» است.

۲. نسخهٔ خطی برلین، به شمارهٔ ۵۰۶۰. این نسخه در جنگ عالمگیر دوم از میان رفت.

۳. نسخهٔ خطّی اسکوریال، به شمارهٔ ۶۱۲. این مجموعه تنها حاوی رسایلی است که ابن‌باجه در «شرحِ منطقِ ابونصر فارابی» نوشته است. این نسخه به سال ۱۲۶۳/۶۶۲ در اشبیلیه نوشته شده است.

۴. نسخهٔ خطی اخلاق خدیویه، به شمارهٔ ۲۹۰. این رساله را دکتر عمر فروخ در کتاب خود، **ابن باجه و الفلسفة المغربیة**، چاپ کرده است. در مقام مقایسه روشن می‌گردد که این کتاب خلاصه‌یی است از **تدبیر المتوّحِد مؤلّف** - خلاصه، بدین معنی که بخش عظیمی از متن را حذف می‌کند، ولی همان واژه‌ها و تعبیرات اصلی را نگاه می‌دارد.

۵. بروکلمان اظهار می‌دارد که در کتابخانهٔ برلین قصیدهٔ منحصر به فردی از ابن‌باجّه هست، به نام «طَرْدِیة».

۶. آثاری که به وسیلهٔ آسین پالاسیوس تصحیح و به اسپانیایی ترجمه شده و توضیحات لازم بر آنها افزوده شده است: (۱) **کتاب النبّات**، اندلس، ۵، ۱۹۴۰: (۲) **رسالة اتصّال العقل بالانسان، اندلس**، ج ۷، ۱۹۴۲: **(۳) رسالة الوداع**، «الاندلس»، ۸، به چاپ رسیده است.

۷. آثاری که به وسیلهٔ دکتر م. صغیر حسن‌المعصومی تصحیح شده است: (۱) کتاب النفس، به همراه توضیحات و مقدمه‌یی که به زبان تازی است، مجلة المجمع العلم العربی، دمشق، ۱۹۵۸: (۲) رسالة الغایة الانسانیّه، زیر عنوان: ابن باجه، در غایت انسان، باترجمهٔ انگلیسی، درروزنامهٔ انجمن آسیایی‌پاکستان، شمارهٔ ۲،

۱۹۵۷.

۳. فلسفه

ابن باجّه، عملاً و نظراً، در علوم ریاضی، به ویژه نجوم و موسیقی مهارت داشت. در طب استاد، و دلسپردهٔ مطالعات عقلی، مانند نجوم، فلسفهٔ طبیعی و مابعدالطبیعه بود. به عقیدهٔ دبور، ابن‌باجّه در نوشته‌های منطقی خود یکسره با فارابی هم عقیده است، و به طورکلی حتی با نظریات طبیعی او نیز موافق است؛ شک نیست که وی از خود نیز چیزهای زیادی بر آنها افزوده است. همچنین در تحقیق فلسفی خود روش کاملاً متفاوتی اختیار کرده است. برخلاف فارابی، وی مسائل را تنها بر پایهٔ عقل مورد بحث قرار می‌دهد و نظام فلسفهٔ ارسطو را، که او نظام خود را بر پایهٔ آن نهاده است، تحسین می‌کند، ولی می‌گوید که برای فهم روش عقلانی ارسطو، مقدم بر همه چیز اهمیت بسیار دارد که فلسفهٔ او به درستی فهمیده شود. و به همین دلیل است که ابن‌باجّه، خود، شرحهایی بر آثار ارسطو نوشت. و چنین شروحی به روشنی نشان می‌دهند که او متون ارسطو را با دقّت بسیار خوانده است.

ابن‌باجّه مانند ارسطو، مابعدالطبیعه و علم الروح (= روانشناسی عقلی) خود را بر پایهٔ طبیعت نهاد، و به همین دلیل است که نوشته‌های او مشحون از بحث‌های مفصل در طبیعیّات است.

خدا، سرچشمهٔ معرفت

با توجه به موهبت الهی، که از طریق آن قوّهٔ عاقله وجوه مختلفه را تشخیص می‌دهد، شخصی بر دیگری برتری می‌یابد، و این بنابر استعدادی است که خدا بدو داده است، ولی این دو موهبت فطری‌اند نه اکتسابی. استعدادها و مواهبی که کسبی هستند تالی استعدادها و مواهب فطری‌اند، و از طریق انجام چیزهایی تحقّق می‌یابد که انجام آنها خدا را خشنود می‌سازد، و با راهنمایی پیامبران، کسب می‌شود. بنابراین، انسان باید به دعوت پیامبر اکرم پاسخ دهد و آنچه را که او به انجام دادن آن فرمان داده است به جای آورد. بدین ترتیب، او می‌تواند از طریق فِراست دل خود، ماهیّت هر مخلوق، منشاء آن و سرنوشت نهایی آن را ببیند. به همین نحو او می‌تواند بداند که خدا بِالذات وجودی ضروری است، واحد است، همتایی ندارد، و

آفریدگار هر چیزی است، و باز می‌تواند بداند که علم او به نفس خویش شامل علم او به همهٔ اشیاست، و علم او به اشیاء مایهٔ هستی یافتن آنهاست.

ابن‌باجّه برای کوتاه کردن مراحلی که ما را به قرب حق رساند سه چیز را وصیت می‌کند: (۱) زبان خود را برگماریم تا خدا را یاد کند و او را به عظمت بستاید، (۲) اندامهای خود را برگُماریم تا براساس فراست دلهایمان رفتار نمایند (۳) از آنچه ما را نسبت به یاد خدا بی‌تفاوت می‌سازد و توجه قلب ما را از او منصرف می‌کند پرهیز کنیم. شخص باید به طور مداوم، در دورهٔ زندگانی خود، از این روش پیروی کند.

فلسفهٔ سیاسی

ابن‌باجّه چند رسالهٔ کوچک در طرز ادارهٔ منزل [تدبیر منزل] و ادارهٔ کشور [سیاست مدنیّه] نوشت، ولی در این زمینه تنها کتاب موجود از او **تدبیر المتوّحد** است. به طوری که از این کتاب برمی‌آید ابن‌باجّه تا حدود زیادی با نظریهٔ سیاسی فارابی موافق است. برای مثال، او نظر فارابی را مبنی بر تقسیم دولت به کامل و ناقص می‌پذیرد. او همچنین با فارابی در اعتقاد به اینکه افراد مختلف یک کشور طبایع و احوال گوناگونی دارند - برخی از آنها می‌خواهند حکومت بکنند و برخی طالب آنند که بر آنها حکومت شود - موافق است. ولی ابن‌باجّه بر نظام فارابی نِکاتی می‌افزاید. مثلاً او توصیه می‌کند که مرد متوّحد (= فیلسوف نافذالفکر) باید در برخی شرایط از مردم دوری جوید؛ اگرچه دوری از مردم در ذات خود نامطلوب است، ولی در کوشش برای رسیدن به کمال لازم است. او همچنین متوّحد را توصیه می‌کند که جز در اوقات ضرورت، و آن هم برای زمانی کوتاه، مردم را ملاقات نکند، و نیز باید به کشورهایی که در آنجا دانش سراغ می‌دهند مهاجرت کند، به ویژه باید آنجا که تحت قوانین علم سیاستِ درست قرار دارد، مهاجرت یکسره مجاز باشد.

ابن‌باجّه در **رسالة الوداع** دو وظیفهٔ دیگر برای دولت قایل شده است: (۱) سنجیدن اعمال تابعان برای راهنمایی آنها، تا به هدفهای مورد نظر و نه هدفهای دیگر برسند، و این وظیفه را به نحو احسن، در یک مدینهٔ فاضله، حاکمی مقتدر می‌تواند انجام دهد؛ (۲) وظیفهٔ دوم این است که برای نیل به غایت ویژه وسایلی دست و پا کند: درست مانند سوارکار مبتدی که به عنوان تمرین ابتدایی ضبط افسار مرکب را فرا می‌گیرد تا در سوارکاری ماهر گردد. این وظیفه، وظیفهٔ دولتهایی است که آرمانی [فاضله] نیستند. در این صورت حاکم را رئیس می‌نامند و چنین رئیسی، در

دولت، نظامی سنتی برای چگونگی انجام همهٔ افعال تابعان تحمیل می‌کند.

در نظام فارابی و همین طور در نظام ابن‌باجّه، قانون اساسی باید به وسیلهٔ رئیس دولت، که در نظر فارابی برابر با پیامبر یا امام است، طرح و وضع شود. ابن‌باجه چنین یکسانی را به صورتِ روشن و دقیقی یاد نمی‌کند، ولی با فارابی وقتی که اظهار می‌کند «به کمال انسانی نایل نمی‌توان شد مگر از طریق آنچه رسولان از خدایْ تعالیٰ می‌آورند» (یعنی قانون الهی یا شریعت)، غیرمستقیم موافقت دارد. آنان که هدایت خدا را پیروی می‌کنند ممکن نیست که گمراه شوند. «بنابراین، سخت کلی و مبهم است اگر بگوییم او (ابن‌باجّه) مناسبت قانون الهی (شریعت)، و ارزش تربیتی آن را برای انسان، به عنوان یک شهروند، نادیده می‌گیرد.»

اخلاق

ابن‌باجّه افعال را به حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند. افعال حیوانی وابسته به نیازهای طبیعی است که هم انسانی و هم حیوانی است. برای مثال، خوردن تا آنجا که برای برآوردن نیاز جسم انجام داده می‌شود، حیوانی است، و تا آنجایی که به منظور حفظ نیرو و زندگانی و از برای رسیدن به برکات و فیوضات روحانی انجام می‌شود، انسانی است.

ابن‌باجه توجه ما را به قوای فعال انسان معطوف می‌دارد و می‌گوید: انسان بسیار والاتر از آن است که تنها با قوای منفعله محدود شده باشد که یا مادّی است یا حیوانی. قوّهٔ فاعله فقط می‌خواهد به کمال دست یابد، ولی پس از آن توقف می‌کند، چنانکه در هنر، که از طریق آن معامله‌یی، انجام می‌پذیرد. ولی تکرار و تقلید هنر از طریق نفس شهوانی و اعتقاد انجام داده می‌شود هر چه برپایهٔ نفس شهوانی انجام می‌گیرد عملی است که به وسیلهٔ عاملی برای خاطر خود آن انجام یافته است؛ و آنچه به وسیلهٔ عقیده انجام می‌شود فعلی است که برای غایت دیگری انجام می‌پذیرد. نفس شهوانی آرزومندِ موضوعی پایدار است، آرزویی که لَذّت خوانده می‌شود، و غیبت آن نیز تیرگی و الم است. هر کس که عملی را از این طریق انجام دهد، کار او را عملی حیوانی محسوب می‌دارند. آنهایی که از طریق عقیده عمل می‌کنند تنها تا بدانجا عمل می‌کنند که آدمی زاده‌اند. عقیده، شخص را یا به سوی چیزی به حرکت درمی‌آورد که اساساً دایمی است؛ یا به سوی چیزی که دایمی

است به سبب آنکه مکرر است. اگر بنای دایمی بودن عمل مکرر بودن باشد غایت جای عمل ابتدایی را خواهد گرفت. این غایت جویی یا بنابر میل تنهاست، که در آن صورت عملی حیوانی است، یا بنابر عقیده‌یی است که غایت ویژه‌یی دارد و در نیل به آن کمال آن هم نهفته است. غایت نیز بنابر طبیعت افراد فرق می‌کند: برای مثال برخی مردم برای کفشگری‌زاده‌اند و دیگران برای پیشه‌های دیگر. غایتها متقابلاً در خدمت همدیگر قرار می‌گیرند، و همهٔ آنها به یک هدف متعالی - می انجامند. طبیعةً رئیس کسی است که خود را برای رسیدن به هدف و غایت ریاست آماده می‌کند، و آنان که برای این هدف آماده نشده‌اند طبیعةً پست و بی‌همت‌اند. بنابراین، برخی مردم طبیعةً مطیع و اهلِ تسلیم‌اند و به وسیلهٔ دیگران تحت سُلطه قرار می‌گیرند، و کسانی دیگر طبیعةً دارایِ مرجعیّت و اقتداراند و بر دیگران حکومت می‌کنند.

اعتقادگاهی اساساً درست است و وقتی چنین است که آرزومند ابدیّت باشد اما گاهی نه بر اساس خود، بلکه عَرَضاً درست است. برایِ مثال، عقاید مردمان زیرک و حیله‌گر، بنابر موضوعی که برگزیده‌اند، درست است، ولی عقاید آنها فی حدّ ذاته درست نیست. این عقاید بالنسبه درست‌اند ولی عموماً چنین نیستند. حنظل برای کسی که بلغمی مزاج است، سودمند است، نه برای همه کس. از سوی دیگر، نان و گوشت هم طبیعةً و هم عموماً سودمند است. عقیده‌یی که هم نسبةً و هم کلاً درست باشد، مطلقاً درست است. ولی گاهی اوقات چیزی که نسبةً درست است به طور کلی درست نیست، و بنابراین از یک جهت صواب و از جهت دیگر خطاست.

برای اینکه فعلی را حیوانی یا انسانی بنامند لازم است که گذشته از اراده کردن، در باب آن تفکر نیز انجام دهند. ابن‌باجّه با در نظر گرفتن ماهیت اراده و تفکر هر دو، فضایل را به دو نوع تقسیم می‌کند: فضایل ظاهری [صوری]، و فضایل عقلانی [نظری]. فضیلت صوری، فضیلتی است فطری، و در آن نشان از اراده و تفکر وجود ندارد: مانند وفاداری سگ. چه برای سگ امکان ندارد که بی‌وفا باشد. فضیلت صوری در آدمی‌زاده هیچ اعتبار و ارزشی ندارد. اما فضیلت نظری مبتنی بر ارادهٔ آزاد و تفکر است. عملی که برای حق و صدق انجام می‌گیرد و نه برای برآوردن خواهش طبیعی، الهی خوانده می‌شود نه انسانی، زیرا این حال در انسان بسیار نادر است. به نظر ابن‌باجّه خیر وجود است و شرّ غیبت وجود و عدم آن. به عبارت دیگر شرّ در ذاتِ خود و فی‌نفسه، واقعاً شرّ نیست.

تصوّف

رِنان وقتی که می‌گوید «ابن‌باجّه تمایلی به تصوّف دارد»، حق به جانبِ اوست، ولی آنجاکه فکر می‌کند «ابن‌باجّه به سبب تأکید بسیار غزّالی بر اشراق و تصوّف به او حمله می‌کند»، یقیناً در اشتباه است. در واقع ابن‌باجّه غزالی را می‌ستاید و اظهار می‌دارد که روش او شخص را قادر می‌سازد که به معرفت خدا نایل شود، و چنین روشی بر پایهٔ تعالیم پیامبر اکرم (ص) است. صوفی نوری در دل خود دریافت می‌کند. این نور در قلب، تعمُّقی پدید می‌آورد که از طریق آن، قلب، معقولات را به همان نحوی می‌بیند که شخص اشیاء مستنیر را از طریقِ بینایی می‌بیند؛ و از طریقِ همین فهم معقولات، قلب همهٔ آن چیزهایی را می‌بیند که از طریق دلالت عقلی یا بر آن معقولات مقدم است و یا به دنبال آنها می‌آید.

ابن‌باجّه دوستان خدا (اولیاء الله) را در مقام والایی قرار می‌دهد و آنها را تالی انبیا می‌شمارد. به نظر او برخی از مردم تنها مسخّر جسمانیت‌اند - آنها به مقام، پایین‌تر از همه هستند و برخی بیشتر مجذوب روحانیتی والا هستند. این گروه بسیار اندک‌اند و اویس قرنی[1] و ابراهیم بن ادهم بلخی[2] به این گروه تعلق دارند.

در مورد خدا و حکم او، ابن‌باجّه، به نظر جبرگرایان نزدیک می‌شود. او در یکی از رسایل خویش اظهار می‌دارد که اگر ما به حکم خدا و قدرت او تسلیم شویم، در واقع خواهیم توانست صُلح و آرامش کسب کنیم. همهٔ اشیاء موجود، در علم او هستند؛ و او به تنهایی خیر و صلاح آنها را به ایشان می‌بخشد. چون او اساساً همه چیز را می‌داند، فرمانهایی به یک شافع یا میانجی صادر می‌کند تا صورتی مانند آنچه در علم خود اوست اختراع کند، و به دریابندهٔ صور نیز فرمان می‌دهد که آن صورت را دریابد. این وضع دربارهٔ همهٔ موجودات صادق است، حتی دربارهٔ مادّه متغیّر و عقل انسانی. ابن‌باجّه برای تأکید برعقیدهٔ خود، مبنی بر اینکه خدا خالق نهایی همهٔ اعمال و افعال است، به عقیده غزالی، که در پایان کتاب **مشکوة الانوار** اظهار شده است استناد می‌کند، یعنی به این عقیده استناد می‌کند که «اصلِ نخستین، عوامل و

۱. اویس قَرَن (وفات، حدود ۳۷ هـ. ق.)، عارف و صحابیِ پیامبر اکرم (ص)، که آن حضرَت را ندید، ولی می‌گفته است که «من بوی حضرتِ رحمن را از سویِ یمن می‌شنوم.»

۲. عارفِ نامدار (وفات، ۱۸۹ هـ. ق.)، که بسیاری او را با بوذاسفِ هندی تطبیق کرده‌اند.

موضوعاتِ عمل را خلق کرد تا عوامل بر روی آنها عمل کنند»؛ و باز برای تأکید هر چه بیشتر بر عقیدهٔ خود به استنباط فارابی، درکتاب **عیون المسائل**، مبنی بر اینکه همه چیز تا آنجا که اصل نخستین آفریدگار آنهاست به این اصل مربوط هستند. متشبث می‌شود. ابن‌باجّه در ضمن اظهار می‌دارد که ارسطو در طبیعیات خود گفته است که «فاعِلِ نُخستین فاعل حقیقی است، و نزدیکترین فاعل‌کاری انجام نمی‌دهد مگر از طریق فاعل نخستین». این فاعل نُخستین است که فاعل نزدیک را به کار می‌اندازد و او را وادار می‌کند که بر روی موضوع عمل کند. فاعل نزدیک برای بسیاری از مردم تنها در امور مربوط به مادّه فاعل شناخته شده است. برای مثال پادشاه عادل سزاوار اتصّاف به صفت عدل است، هر چند در مرتبه از کسی که در سلسلهٔ مراتب از او پایین‌تر می‌ایستد متفاوت است: «هرکس که فعلی را به فاعلی نزدیک اِسناد کند به سگی می‌ماند که سنگی راگاز می‌گیرد که به وسیلهٔ آن نیز کوفته می‌گردد». ولی این اسناد فعل به فاعلِ نزدیک در اُموری که با موضوعات مادّی سروکار ندارند ممکن نیست. عقل فعّال که اجسام آسمانی را احاطه می‌کند فاعل نزدیک همهٔ جزئیات مُتغیّر است، ولی آن‌کس که هم عقلِ فَعّال و هم اجرامِ سماوی را آفرید فاعلِ ابدیِ حقیقی است.

خدا سبب می‌شود که وجود چیزی پس از عدم جسمانی آن بینهایت ادامه یابد. وقتی موجودی که به‌کمال خود می‌رسد آن چیز، دیگر، در زمان باقی نمی‌ماند، بلکه تا ابد در فرآیند پیوستهٔ استمرار (دهر) باقی می‌ماند. ابن‌باجّه در اینجا یکی از سخنان پیامبر اکرم را یاد می‌کند: [«لاتَسُبُّوا الدَّهْرَ فَاِنَّ الدَّهْرَ هُوَاللهُ»][1] **دهر را دشنام مدهید چه دهر همانا خداست.** و آنگاه در تفسیر آن می‌گوید که این سخن دالّ بر آن است که عقل انسانی از تداوم ابدی برخوردار است و در تأیید تفسیر خود از دهر اندیشه‌های پشینیان خود، چون فارابی، و به ویژه غزالی را، ذکر می‌کند.

- کتاب‌شناسی

- لسان‌الدین بن الخطیب، کتاب **الاحاطه**، ۲۴۲/۱ و مابعد، چاپ بولاق، بی. تا.
- ابن‌ابی اصیبعه، **طبقات الاطباء**، ۱۷-۵۱۵، بیروت، دکتر نزاررضا
- ابن القفطی، **تاریخ الحکماء**، ص ۴۰۹، چاپ لیپرت، ۱۹۰۳

۱. سیوطی، **جامعِ صغیر**، ۱۹۲/۲.

- ابن خاقان، **قلائد العقیان**، چاپ مصر، ۱۲۷۷ هـ. ق. به اهتمام س. الحرائری.
- ابن طُفَیل، **حَیّ‌بن یقظان**، ص ۵، چاپ لئون گوتیه، بیروت، ۱۹۳۶، ترجمهٔ فرانسوی.
- ابن خلّکان، **وفیات الاعیان**، ۲/۱۲-۱۱۱، چاپ تهران، ۱۲۸۴ هـ. ق.
- سیوطی، **بغیة الوُعاة**، ۲۰۸-۲۰۷، چاپ قاهره، ۱۳۲۶ هـ. ق.
- سبط ابن الجوزی، **مِرآة الأَزمان**، ۱۰۵، چاپ، شیکاگو، ۱۹۰۷
- دکتر عمر فروخ، **ابن‌باجّه والفلسفة المغربیّه**، بیروت، ۱۹۴۵ و ۱۹۵۲.
- دُبور، **تاریخ الفلسفة الاسلام**، ۱۱۴-۳۶۵، قاهره ۱۹۵۷/۱۳۷۷ با ترجمهٔ و تعلیق دکتر محمد عبدالهادی ابوریَده.

فصلِ نوزدهم
ابن‌میمونِ[1] قُرْطُبی
(۱۱۳۵-۱۲۰۴م/۵۱۵-۵۷٦هـ.ق.)

۱. زندگانی

اَبو عِمران موسی بن عبدالله (میمون) القُرطبی، فیلسوف، متکلم و طبیب یهودی، که به سال ۵۱۷/۱۱۳۵ در قُرْطُبَه متولد شد و به سال ۱۲۰۴-۵۷۶هـ. ق. در فُسطاطِ مصر درگذشت، و بنابر علاقه و وصیّتی که کرده بود در «طبریّهٔ» فلسطین دفن شد. وی از دودمانی اهل علم بود که از روزگاری قدیم در اسپانیای مسلمان اسم و رسمی داشتند. ابن‌میمون تحصیلاتِ اوّلیّه خود را در شهرِ زادگاه خود فرا گرفت، و در حدود سال ۱۱۴۹ به سبب تسلّط موحدّون و سیاست خصمانه‌یی که این دودمان در بابِ اقلیّت‌های مذهبی در پیش گرفته بودند مجبور به ترک قُرْطُبَه شد. پس از حدودِ ده سال اقامت در مغرب، و عُمدةً در فاس (احتمالاً با تظاهُر به اسلام، هر چند که این نکته اصلاً مسلّم نیست)، افراد این دودمان به سوی شرق کوچ کردند. امّا به هرحال، در جهانِ شرقِ مسلمان بود که ابن‌میمون تحصیلاتِ عمیق خود را در علوم دینی و دنیوی کسب کرد، و این مطلب هم روشن است که فعّالیّت‌های اَدَبی او نیز، در شرقِ آغاز شد. پس از سال ۱۱۶۶ دودمان ابن‌میمون در مصر بودند.

در آغازِ کار، ابن‌میمون معیشت خود را از راه تجارتِ سنگهای گرانبها فراهم می‌کرد[2]، ولی وقتی که کسب و کارِ خانوادگی بر اثرِ غرق شدن کشتی و مرگ برادرش

---

۱. به لاتین او را (Maimonides) می‌گویند.

۲. اسپینوزا حکیم هلندی را بیاد آورید که او نیز یهودی بود و از تراشیدن ذَرّه‌بین و عدسی ارتزاق می‌کرد.

در این واقعه به خَطَر افتاد، برای کسبِ روزی به کارِ طبابت پرداخت، و تحتِ حمایت قاضی فاضل[۱] (وفات، ۵۹۶ هـ. ق.) پس از آن، طبیبِ دربارِالملک الافضلِ ایوبی شد: و اینجا باید یادآوری بکنیم که وی هرگز پزشک صلاح‌الدّین نشد، و نیز خبری که گفته‌اند ریشارد شیردل[۲] (۱۱۵۷-۱۱۹۹ م) او را به دربارِ خود دعوت کرده بود، افسانه‌یی بیش نیست. وی مقام ریاست و نمایندگی اجتماع دینی خود را برعهده داشت (این چنین شخصی را به عبری ناجید = «Nágid») گویند، و این منقبت تا اواخر سدهٔ چهاردهم در دودمانِ او باقی ماند).

۲. آثار و اندیشه‌ها

از نوشته‌هایِ عِبْری و عَرَبی ابن میمون، استادِ شریعتِ یهود، متکلم اندیشمند و طبیب، در اینجا تنها آن عده را بررسی می‌کنیم که با فلسفهٔ اسلامی و با تاریخ تمدّن اسلامی ارتباط دارد. از آن جمله: خلاصهٔ منطق، و آثار طبّی و رساله‌هایِ مختصر او (آثارِ ریاضی و نجومیِ او بر جای نمانده است)، دلالة الحائرین او، و سرانجام دیدگاهِ او نسبت به اسلام، به نحوی که در همین آثارِ او بیان شده است.

از **خلاصهٔ منطق** («مقالة فی صِناعةِ المنطقِ») او، که ظاهراً در شانزده سالگی نوشته است، تا این اواخر تنها یک نسخهٔ خطّی منحصر به فرد و ناقص به حروف عِبْری شناخته بود. اما اخیراً دو نسخهٔ کامل از این کتاب را به حروف عربی کشف کردند (که احتمالاً نسخهٔ استانبول تنها، رونویسی نسخهٔ آنکاراست)، و همین رساله پیوند نزدیکِ او را به ابونصرِ فارابی ثابت کرد. این کتاب را اِفروس به انگلیسی ترجمه و چاپ کرد.[۳]

در **طّب**، ابن‌میمون حدود ۱۲ کتاب یا رساله نوشته است (و فهرست آنها در تاریخ علوم عَرَب، نوشتهٔ بروکلمان آمده است)، که برخی از آنها اجتهادی و برخی دیگر بر پایهٔ طِبّ جالینوس است، و روی هم‌رفته از همهٔ شیوه‌های درمانِ مرسوم در

---

۱. مقصود، ابوعلی عبدالرحیم بن علی‌بن حَسَن لَخْمیِ عسقلانی، معروف به «قاضیِ فاضل» است که وزیر سلطان‌الملک الناصر صلاح‌الدین اَیّوبی بوده است. برای آگاهی از احوالِ او، ← (ابن‌خلّکان، **وفیات الاعیان**، ۳۰۸/۱-۳۱۰، چاپ تهران، ۱۲۸۴ هـ. ق.).

۲. ریچارد شیردل (Richard Coevr de lion) پادشاهِ انگلیس.

3. **Treatise on the Terminology of logic. tran. by I. Efros (London, 1937-8).**

آن روزگار، تنها با چند اختلاف جزئی در موارد کم اهمیّت، یا تک‌نگاری مختصر در باب برخی بیماری‌ها (مانند تنگی نَفَس، بَواسیر) یا تعلیماتی در حفظِ صّحت، مانند رسالهٔ کوچکی که در بابِ رابطه جنسی نوشته، و سرانجام صیدله (= داروشناسی)، شود جسته است. این نوشته‌ها، در نظر متخصصان، مقامِ شایسته‌یی را برای وی در طِبِّ زمانهٔ او باز می‌کند، در حقیقت او را بیشتر به عنوان پزشک عمومی می‌شناخته‌اند، و آثار طبّی او نه تنها به زبان عِبری ترجمه شده، بلکه توسطّ نسخه‌نویسان غیریهودی به خطّ عربی نیز نویسانده شده است.

با این همه، به سبب نیاز مبرم هم دینان خود بود که، در حدود سال ۱۱۹۰ م ابن‌میمون بزرگ‌ترین کتاب خود **دلالة الحائرین** («رهنمای سرگشتگان») را نوشت. وی این کتاب را برای خاطرِ آن عدّه از روشنفکران یهودی نوشت که به سبب فرهنگِ فلسفی و علمی خود، ممکن بود خود را در ارتباط با معنی و اعتبارِ تعلیم کُتُب مقدس در باب خدا، پیدایش عالم، و اعتبار و اهمّیّت قوانین شرعی حیران و سرگشته بیابند. موسی بن میمون، در این کتاب، به قصدِ روشن کردن عباراتِ «عهدین»، که ظاهراً به تشبیه و تجسیم[1] می‌انجامید، شیوهٔ تأویل را بکار بُرد. وی در اثبات صفات خدا نیز همواره از شیوه یا برهانِ نفی[2] استفاده می‌کرد. بدین معنی که می‌گفت «در بابِ صفات خدا تنها می‌توانیم بگوییم خدا چه چیزی نیست، و نمی‌توانیم بگوییم خدا چه چیزی هست»، مثلاً نمی‌توانیم ثابت کنیم که خدا جسم است، بلکه برایِ نفی تشبیه و تجسیم می‌توانیم بگوییم خدا جسم نیست. و پس از بررسیِ دقیق اصول و اسالیب علم کلام کوشید تا نشان بدهد که، علیرغم اهمّیّتی که شایسته است به طبیعیّاتِ ارسطو در ارتباط با فلکِ تحت قمر داده شود، نه اَبَدیّت عالم و نه قانونِ علّیّت که ذاتِ الهی را محدود می‌سازند، مسلّماتِ فلسفی هستند. به عبارتِ دیگر، عقایدی که از ایمان به وجود آفریدگاری مختار و خَلّاق منع کند، آدمی عقلاً به صحّتِ آنها اعتراف نمی‌تواند بکند. سرانجام، به پیرَوی از سُنّتِ افلاطونی که بویژه توسطّ فارابی تکرار شده بود، و مهمّ‌ترین سرچشمهٔ الهام ابن‌میمون در میانِ فیلسوفانِ مسلمان بود، وی مفهوم پیامبرِ شارع[3] را تأیید و تصدیق کرد، که به نظرِ او نمونهٔ کامل آن موسی (ع) بوده است: و لذا شریعتی که بر موسی الهام شد، هر چند

1. Anthropomorphism.
2. Via Negativa.
3. The law - giver Prophet.

در اصل مبتنی بر نیازهای مردمی بود که به تازگی از یوغ کُفر و شرکِ[1] محیطِ بر خودشان آزاد شده بودند، ولی با این همه، کامل‌ترین قانونی است که می‌تواند وجود داشته باشد، و باید همواره به قُوّتِ خود باقی بماند.[2] و بی‌شکّ مایهٔ شگفتی و تحسین است که چنین موضوعاتی اساسی و دیریاب به ساده‌ترین شیوهٔ بیانی در **دلالة الحائرین** عرضه شده است. با این همه، باید تأکید کرد که با شیوهٔ تصنیف این کتاب و تناقُض‌هایی که خود مؤلف به عمد اجازه داده است که در آن باقی بماند، و همین‌طور با اشاراتِ گوناگون، ابن‌میمون کوشیده است که خوانندهٔ منوّر الفکر خود را وادار به فهم این نکته بکند که عقاید واقعیِ خود او بسیار بالاتر و دورتر از اینست که با خواندنِ سطحیِ کتاب او ممکن است بدست آید. دلایل نیرومند زیادی هست بر اینکه معتقد باشیم وی نظریّهٔ ابدیّتِ عالَم را انکار نکرده است (در واقع، او آشکارا ابدیّت آن را ادّعا کرده است) و این که، در تحلیل نهائی، به نظر او، خدا با قانونِ طبیعت یکسان است و یک نوع ضرورت است (امّا ضرورتِ متفکّر است نه یک ضرورتِ کور).

نظرگاه کاملاً منفی او نسبت به علمِ اَحکامِ نجوم[3]، عُلُومِ غیبیّه و عرفانِ غیرفلسفی -که هرگز رها نکرد - همه به نحوی یکسان دلالت بر عقل‌گرایی بنیادی او می‌کند. علاوه بر این، همچنان که از «قانونِ شریعت»، و «رسالهٔ حشرِ» او می‌توان دید، مسلم است که وی می‌خواست از اهمّیّت قیامت‌شناسی[4] مذهب یهود بکاهد و از این روی صریحاً بقایِ سرمدیِ روح و کیفیتِ کاملاً روحانیِ عذاب را در جهانِ دیگر القاء کند. اتفّاقاً، بسیار محتمل است که تا حدودی مانند ابن‌رشد فیلسوف معاصر و از چندین جهت مشابه و نظیر او در میان متفکّران مسلمان، چنین می‌اندیشیده است که نفُوسِ عاقله، که از ابدانِ خود جدا گشته‌اند، و در جهانِ مادّی با عمل خیر و ارزش‌های عقلی زیسته‌اند، در جهان دیگر به عقل فَعّال خواهند پیوست. این نکته، با نوسَاناتِ مختلف، معادل انکار بقاء روح فردی است که سه دین بزرگِ توحیدی عموماً صحت و امکانِ آن را تأیید و ایمان به آن را واجب شمرده‌اند. ولی با این همه در این دو

---

1. Paganism.

۲. به قولِ نظامی: آدمی در بهانه تیزهُش است کس نگوید که دوغ من تُرُش است!

3. Astrology (= ستاره‌شماری، اخترشماری، اَخترماری).

4. Eschatology.

فیلسوف، این اندیشه‌های تند و افراطی بدون هیچ نشانه‌یی از تضادّ درونی، و با اعتقاد صمیمانه هر یک از آندو به قواعِد شرعی دین خودشان، با هم زیسته است. چه هر دوی آنها قوانین شریعت را بهترین قواعِد قابِل فهم و سهل‌ترین راهِ ممکن برای تنظیم حیات اجتماعی آدمیان دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند که تنها قانون شرع بوجود آورندهٔ محیطی است که در آن مردم عامّه تحت قانون جمعی بـه صـلح می‌توانند زیست، و فیلسوف نیز با تبعیّت از آن در انجام مراسم عبادی، می‌تواند حیات نظری خود را با زندگانی عَمَلی، با هم‌آهنگی کامل، وحدت ببخشد. ولی تعجّب نباید کرد که این عقاید، بسیارگُستاخانه و حتی بدعتی خطرناک تلقّی گردید. و از همین‌جا می‌توانیم دریابیم دانشمندِ مسلمان عبداللطیفِ بغدادی که ابن‌میمون را در قاهره می‌شناخت. آشکارا اعلام کرد که ابن‌میمون کتابی بدعت‌آمیز در دفاع از هم‌دینان خود نوشته است. علی‌رغم احتیاط‌هایی که به عمل آمد تا **دلالة الحائرین** در خارج از اجتماعات یهودی انتشار و شیوع نیابد، این اندازه روشن است کـه بخش‌ها یا خلاصه‌هایی از آن، دست کم در محافل اندیشمندانِ مسیحیِ مصر دست به دست می‌گشته است. از سویِ دیگر هیچ نشانه‌یی در دست نیست که نشان بدهد دانشمندان اسلامی از «**دلالة الحائرین** استفاده نکرده‌اند و یا به آن استناد نجسته‌اند. و دربارهٔ مشخصّات «تبریزی» که بر ۲۵ قضیّه‌یی که از ارسطو اقتباس شده، تفسیری نوشته، و آن را در ابتدای بخش دوم «دلالة» قرار داده چیزی نمی‌دانیم. این شرح اتفاقاً تنها در نسخه‌یی به زبان عبری برجای مانده است.

چنانکه پیش از این یاد شد، موسی بن میمون، بیشتر از اندیشه‌های فـلسفیِ فارابی الهام گرفته بود، ولی خواننده در آثارِ او تأثیر ابن‌سینا، غَزالّی (بویژه **تهافُت الفلاسفهٔ** او) و ابن‌باجّه (فت، ۵۳۳ هـ. ق.) را نیز می‌تواند ببیند. معرفتِ وی از آثار ابن‌رشد (که نسبتِ به وی احترام زیادی داشت) ناقص بوده است، و روی هم‌رفته دیرتر از آن که بتواند در نوشتنِ **دلالة** از آنها بهره‌مند شود.

نکتهٔ اخیر دربارهٔ ابن‌میمون اینست که وی در ارتباط با اسلام دیدگاهی اختیار کرده بود که جنبهٔ الهامی نبوّت پایه‌گذارِ آن را رَدّ می‌کرد (البتّه این اندیشه به هیچ وجه اصیل نیست و پیش از وی نیز بسیاری بر این عقیده بـوده‌انـد.)، و نـیز بـا موشکافیِ بسیار، این دعوی را که دین مُبین اسلام مبتنی بر توحیدِ کامل است، به گُمانِ خود، نادرست می‌پنداشت و هرگز این اعتقاد را باور نداشته است؛ همین‌طور

ابن میمون کوشش‌هایی را که برای کشف عباراتی در انجیل در اِخبار از آمدنِ پیامبر تازیان بکار می‌رفت، ردّ کرده است؛ و همین‌طور مسلمانان را به سبب شکّی که در اَصالت مُتون کُتُب مقدّس داشتند - و می‌گفتند آن کُتُب تحریف شده - شدیداً سرزنش کرده است.

کتاب عمدهٔ ابن‌میمون در مسائل مذهبی **میشنه‌توراه** (= Mishneh Torah) نام دارد، که دربردارندهٔ الهیّات مذهبِ یهود است. این کتاب ۱۴ فصل دارد و همهٔ سُنَن رَبّی (Rabbinic) را به شیوه‌یی ظَریف و منسجم عرضه می‌دارد.

کتاب‌شناسی

- ابن ابی‌اُصَیبعه، **عیون الانباء**، ۱۱۷/۲، چاپ ۱. مولّر.

- ابن القفطی، **تاریخ الحکماء**، ۱۹-۳۱۷، چاپ لیپرت، ۱۹۰۳

- دکتر مهدی محقّق، «رَدّ ابن میمون بر جالینوس»، در مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۵، شمارهٔ ۱ (۱۹۶۷).

- I. Husik; **A History of the Mediaevalol Jewish Philosophy, Philadelphia,** 1916 (Reprinted several times).

- S. Pines, **The Guide of Perplexed** («دلالة الحائرين»), **Chicago University press, 1963.**

- A. Altman, «Essence and Existence in Maimonides». in **Bull., of the Rylands Library,** XXXV (1953) PP. 224.

- G. Vajda, in. **Judische Philosophie,** PP. 20-94 (1950).

- **Ency., Britannica,** Vol. 14.640, art., «Maimonides».

- F. Gopleston, A History of Philosophy, 2/230, london, 1967.

فصلِ بیستم
ابن طُفَیل اندلسی
(وفات، ۵۸۱ هـ. ق.)

۱. زندگانی

ابوبکر محمّد بن عبدالملک بن مُحمّد بن طُفَیل قیسی، فیلسوفِ مشهورِ عربی - اسپانیایی وی در اصل به قبیلهٔ معروف قیس متعلّق بود، و او را اَنْدَلُسي قُرْطُبِي اشبیلی، هم نامیده‌اند. و در قرون وسطای مسیحی اَبُوبَکِر[1] خوانده شده است. که مُصَحَّف ابوبکر است. ابن‌طفیل احتمالاً در دههٔ اوّل سده ششم / دوازدهم در وادی آش، یعنی جُودیّهٔ جدید، در چهل فرسخی شمال شرقی غرناطه متولّد شد. دربارهٔ دودمان او و آغاز تحصیلات او چیزی شناخته نیست. این مطلب که او شاگرد ابن‌باجّه بوده، و از طَرَف برخی از فُضَلاء نیز مکرُراً تکرار می‌شود، درست نیست. زیرا ابن‌طُفَیل در «مُقدمَهٔ» حی‌بن یقظان[2] صریحاًبیان می‌دارد که با این فیلسوف دیدار نکرده است. ابن‌طفیل نُخست در غرناطه به شغل طبابت اشتغال داشت، و پس از آن کاتب حاکم آن ایالت شد. در سال ۵۵۴ هـ. ق. کاتب حاکم سَبْته و طنجه شد، این حاکم پسرِ عبدالمؤمن بنیان‌گذار دودمانِ الموحدّون بود، و سرانجام پزشک مخصوص سلطان موحّدی ابویعقوب یوسُف (۸۴-۱۱۶۳/۸۰-۵۵۸) شد. همین طور گفته‌اند که وی مقام وزارت ابویعقوب را نیز داشته است، ولی این مطلب مشکوک است و چنانکه گوتیه می‌گوید تنها یک مأخذ ازچنین مطلبی سخن به میان آورده است. شاگردِ او البِطرَوْجی (وفات حدود ۶۰۰ هـ. ق.)، وی را قاضی خوانده

---

1. Abubaker.

۲. حَيُّ بن یقظان = زندهٔ بیدار.

است (گوتیه، **ابن‌طُفَیل، ۶**). به هر صورت، ابن‌طُفَیل بر روی این امیر تأثیر بسیاری داشت، و ظاهراً سبب این امر چیره‌دستی و حَذاقتش در طِبّ و معالجهٔ اَبدان بود و از همین راه به درجهٔ کتابت (و ظاهراً وزارت) رسید و ابویعقوب یُوسف مذکور را به فلسفه و علوم عقلی آشنا و آگاه گردانید و او را به حفظ و نگاه‌داری جانبِ حُکما برانگیخت، و ابن‌رُشد را نزدِ او آورد و به تهذیب و تلخیص کتب ارسطو واداشت. ارتباط ابن‌طفیل با این امیر به اندازه‌یی گرم و صمیمانه بود که بیشتر اوقات در قصر او بسر می‌بُرد و روزها و شب‌ها با هم صُحبت می‌داشتند. عبدالواحد مَرّاکُشی مورّخ (**المُعجب**، چاپ دُزی، طبع دوم، ۱۷۴ و مابعد) از مُلاقات ابن‌رُشد با سلطان موحدّی بیانی آورده است که دلپذیر است. وی می‌گوید در این ملاقات سلطان در مباحث فلسفی از خود مهارت شایانی نشان داد.

در سال ۵۷۸ هـ. ق. ابن‌طفیل بر اثر کلانسالی از خدمتِ در دربار مُعاف شد، و به جایِ خود ابن‌رُشد را به عنوانِ پزشک مخصوص خلیفه معرّفی کرد. ولی همچنان مورد عِلاقه و عنایت ابویعقوب یوسُف بود، و چون وی در سال ۵۸۰ درگذشت، نزد پسرش ابویوسف یعقوب نیز محترم بود. ابن‌طفیل به سه سال ۵۸۱ در مراکش درگذشت، و خلیفه خود در مراسم تشییع جنازهٔ او حاضر شد.

آنچه در مورد ارتباط ابن‌باجه و ابن‌طُفَیل یاد شد، باید با احتیاط تلقی گردد، زیرا ابن‌طُفَیل می‌گوید ابن‌باجه را ندیده است، امّا احتمال می‌توان داد که این مطلب را از باب احتیاط و تقیّه گفته باشد. و شرح مطلب از این قرار است که: مُطالعهٔ تواریخ سدهٔ پنجم و ششم اَندُلُس نشان می‌دهد که این مردم و کسانی که در مغربِ ممالکِ اسلامی بسر می‌بردند در فُنُونِ ادب و علومِ روایت تبحّر داشتند، و در فُروغ دین پیرَوِ مذهب مالک بن اَنس (فت، ۱۹۷ هـ. ق.) بودند، و همین مطلب خود سَبَب شده بود که بر ظاهر جمود می‌ورزیدند، و به علوم عقلی رغبت نشان نمی‌دادند. و از این روی، چنانکه ابن طفیل در «مقدّمهٔ» **حی‌بن یقظان** تصریح می‌کند از علوم یونانی تنها فنُون ریاضی در اندلس رواج گرفت، و از مطالبی هم که مَقرّی نقل کرده این مطلب تأیید می‌شود، چه وی صریحاً می‌گوید: کسانی که فلسفه می‌دانند از بیم عوامّ دانش و معرفت خود را مستور می‌دارند، زیرا همین که عالمی به دانستن این رشته مشهور شود، مردم به دشمنی با او برمی‌خیزند و زندیقش می‌خوانند و سنگسارش می‌کُنند، یا ملوک و اُمرای آن سرزمین برایِ رعایت خاطر عوامّ و حفظ حکومت

خود، او را می‌کُشند؛ و او خود دربارهٔ فلسفه عبارتی نقل می‌کُند که در خورِ توجه است. می‌نویسد «آن [یعنی فلسفه] علمی است که در اندلس منفور است و صاحب آن به اظهارِ آن قادر نیست و از این روی، تصانیف خود را پنهان می‌سازد.[۱]» و به همین دلیل بود که علی بن یوسف بن تاشُفین (وفات ۵۳۷ هـ. ق.) دستور داد تا کُتُب ابوحامدِ غزّالی را بسوزانند[۲]. با این همه، هوشمندان اندلس در نهان این عُلُوم را می‌آموختند، و کتب فلسفه را از هر جاکه بود بدست می‌آوردند.

امّا با ظهورِ محمدبن تومرت معروف به مهدی (۴۸۵-۵۲۴ هـ. ق.) و تشکیل دولت موحدّین که بر مبنای دعوت جدید و مطالعه در اصولِ عقاید و علم کلام و تا حدّی تمایل به مذهب شیعه و عصمت امام تأسیس شده بود راهی برای بحث در اصول عقاید و اظهار مسائل فلسفی باز شد.[۳]

و به خصوص در روزگار حکومت ابویعقوب، فلسفه و علوم اوایل رواج گرفت و آن پادشاه خود نیز در علوم متداولهٔ آن عصر دستی قوی داشت و چنانکه گفتیم از عقاید و آراء حکمای یونان اطلاع کافی بدست آورده بود، وگمان می‌رود که گذشته از آمادگی محیط، ارتباط ابن‌طفیل با این امر و قدرتی که در دستگاه حکومت داشت نیز زمینه را برای او آماده ساخت تا عقاید حکما را نشر کند و رسالهٔ **حی‌بن یقظان** را بپردازد. با این همه، ظاهراً شهرت ابن‌باجّه به الحاد و تعطیل و مخالفت با شرایع، که چندین بار او را به خطر مرگ نزدیک ساخته بود چنان قوی و شایع بوده است که احتمالاً موجب شده است ابن‌طفیل انتساب خود را در مراحل تعلّم و تحصیل به وی پنهان نگاه دارد و از این پیوند بیزاری جوید. وگرنه از لحاظ زمان چنانکه معلوم است، بی‌شکّ ابن‌طُفَیل مدتی از عهد ابن‌باجّه راکه وفاتش در سال ۵۳۳ واقع شده دریافته است، واز سویی هم برکشیدهٔ او یعنی ابن‌رُشد، چنانکه ابی‌اُصیبعه هم گفته،

---

۱. نفح الطیب، ۷۷۸/۲؛ ۱۰۴/۱ «... وَ هُوَ علمٌ ممقوتٌ بِالأنْدَلُس لایَسْتَطیعُ صاحِبُهُ اظهارَهُ فَلِذلکِ یُخْفَیٰ تَصانیفَهُ.»

۲. مراکشی، المُعْجِب، ۱۷۹.

۳. مقصود ازاین بیان آن نیست که ابن تومَرْت مردی روشنفکر و مُتسامِح بود، نه بلکه مقصود اینست که پس از ظهور وی جریانات سیاسی چنان شدکه بحث و مباحثه و تفکّر تا حدودی آزاد گشت. وگرنه خود ابن‌تومرت از اسلافِ متعصّب خود چیزی کم نداشت و از جمله اینکه درکنار سوراخ حیاط منزل خود می‌نشست و آینده و رونده را زیر نظر می‌گرفت و هر ساز موسیقی و پیالهٔ شرابی راکه می‌دید می‌شکست «... وکان یجلسُ فی طاقَتِهِ فلایَرَی مُنکَراً مِنْ آلَةِ المَلاهِی، اَوْ اَوانِی الخَمْرِ الاّ نَزَلَ وَ کَسَرَهُ...» (سُبکی، طبقات الشافعیة، ۱۱۰/۶).

از جملهٔ شاگردان ابن‌باجّه بوده است. با این توضیحات، ظاهراً مُلاقات آن دو، با هم مستبعد نیست. و ظاهراً ابن‌طُفَیل مصلحت وقت را در آن می‌دیده که این مُلاقات را انکار کند امّا یک نکته را هم نباید از نظر دور داشت و آن اینست که ابن‌طُفَیل برخلاف هم ولایتی خویش، معتقد بوده است به جمع میان فلسفه و دین و تطبیق منقول بر معقول. و ظاهراً به همین سبب بوده است که در آغاز کتاب خویش، ضمن انتقاد شدید از فارابی، ابن‌سینا، و غزّالی، از ابن‌باجّه نیز به شدت انتقاد کرده است. و از جمله شیوهٔ او را صرفاً عقلانی دانسته و گفته است که «این رُتبت که ابوبکر بن الصائغ به اشارت می‌گوید، وصول بدان از راه علم نظری و به طریق بحث و استدلال فکری میسّر است، و هیچ شکّ نیست که او خود بدین درجه [یعنی کمال معرفت نظری] رسیده، ولی قدم فراتر ننهاده است [یعنی به معرفت ذوقی و کشفی راه نیافته است].»[۱]

ابن‌طفیل گذشته از تسلّط در فلسفه و طِبّ، شاعری زبردست و دبیری ماهر نیز بوده است. از اشعارش چند قطعه درکتاب **المُعجب** (۴۳-۲۴۰) و یک قصیده در **نَفح‌الطّیب** (۲۸۹/۱) آمده و یک نامه که مشتمل است بر شرح داستان مُصحَفِ عثمان و دست یافتن عبدالمؤمن بن علی از ملوک موحدّین (۵۵۸-۴۸۷ هـ. ق.) بر آن نسخه که در سنهٔ ۵۵۳ انشاء شده در **نفح‌الطیب** (۹۳/۱-۲۸۸) نقل شده است.

امّا شهرت ابن‌طُفَیل بیشتر به سبب نگارش رُمانی فلسفی است کـه در واقـع قصّه‌یی خیالی است و در آن فلسفهٔ اسلامی را از آغاز تا زمان خودش به ایجاز و به شیوهٔ توفیقی خود آورده است، به نام **حی‌بن یقظان** (= «زندهٔ بیدار») که یکی از کُتب معتبر قرون وُسطی بشمار می‌رفته است. و جز این رساله از آثار قلمی او چیزی شناخته نیست، (مراکشی کتابی به نام **رسالة فی النفس** هم از او یاد می‌کند). وی دو رساله نیز در طبّ نوشته است، و در باب مسائل کتاب **الکلیّات فی الطّب** نیز با ابن رُشد مباحثه داشته و به او یاری می‌داده است. بنابر قولِ بطروُجی منجم و ابن‌رُشد در شرح وسیطِ خود بر **مابعدُالطبیعة** ارسطو (کتاب هفتم)، وی برخی عقاید نُجومی اصیل و تازه هم داشته است. این بطروجی کوشیده است که فرضیّهٔ افلاک تدویر و افلاک خارجة المرکز[۲] رَدّکند، و در مقدّمهٔ (کتاب **الهیأة**) خود صریحاً می‌گوید که در

---

۱. **حیّ بن یقظان**، ۲۹-۳۰، چاپ دمشق، ۱۹۵۰ م.

2. Epicycles and Eccentral Circles.

این راه از عقاید ابن‌طُفَیل استادِ خویش پیرَوی می‌کُند.

بحث بیشتر دربارهٔ حی‌بن یقظان را باید در خودِ کتاب دید که به فارسیِ لطیف و دلکشی ترجمه شده (← کتاب‌شناسی)، امّا در اینجا تنها طرح کُلّی آن رساله را می‌آوریم. و مُقدّمةً گوییم: پیش از آنکه ابن‌طُفَیل داستان حی‌بن یقظان را بنویسد، و از سَلامان و اَبسال ذکری به میان آورد، ابوعلی‌سینا رساله‌یی به نام حی‌بن یقظان تألیف کرده، و به قصّهٔ «سَلامان و ابسال» در کتاب **اشارات** (چاپ تهران، ۱۰۲-۱۰۳، چاپ محمود شهابی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ه. ش.) نیز اشاره‌یی کرده است، ولی چنانکه از «مقدّمهٔ» **حی‌بن یقظان** (چاپ دمشق، ۱۹۴۰، ۴۵-۴۰) برمی‌آید هیچ‌گونه مشابهتی میان گفتارِ ابن‌سینا و ابن‌طفیل موجود نیست مگر از جهت اشتراک لفظ و عنوان رساله. همچنین گُفتهٔ ابن‌طُفیل با تألیفی از شهاب‌الدین شهروردی حکیم مقتول (فت، ۵۸۷ ه. ق.) به همین نام یعنی حی‌بن یقظان که احمد امین آن را با رسالهٔ ابن‌طفیل (به سال ۱۹۵۲) در مصر انتشار داد، به هیچ روی مشابهت ندارد، و حقیقتِ مطلب اینست که ابن‌سینا و سهروردی لُغَزی به نام «حیّ بن یقظان» که کنایت از عقلِ فعّال یا روحِ قدسی است ترتیب داده‌اند که اگر برایِ آن اهمّیّتی تصوُّر شود از جنبهٔ ادبی آن است نه از جهت آنکه مطلب تازه‌یی از مطالعهٔ آن در ارتباط با موضوع رسالهٔ ابن‌طفیل بدست توان آورد («مقدّمهٔ» **حی‌بن یقظان**، ۱۴-۱۲ چاپ احمد امین).

۲. تحلیل داستانِ حی‌بن یَقظان = «زندهٔ بیدار»

موضوع این رساله، عبارت از داستانِ هستی و تکامُل یافتنِ شخصی است خیالی (یا فرضی) که در یکی از جزایر هند، نزدیک به خطِّ استوا، از قطعهٔ گِلی بزرگ که مُخَمَّر شده و شایستهٔ آن بوده است که اعضای انسان از آن در وجود آید تولُّد یافته است، و این امر مبتنی بر عقیدهٔ کسانی است که تولُّد انسان را بی‌وجود پدر و مادری روا می‌دانند؛ و نیز اختیار جزایر هند بی‌شکّ اشاره است به روایات دینی که به موجب آن آدم از بهشت به سرزمین هند و کوه سراندیب فرو افتاد و نسل بشر از آنجا آغاز شد.

ابن‌طُفَیل به ملاحظهٔ عقیدهٔ مخالفان و بالاتر از همه رعایت تعالیم دینی و مندرجات کُتُب آسمانی که برای تولُّد انسان وجود پدر و مادر را ضَرورُی می‌شمارند

پیدا شدنِ حیّ بن یقظان را به طرز دیگری هم روایت می‌کند که اجمالاً چنین است که: در جزیره‌یی که در برابر جزیرهٔ مذکور واقع بود خواهر پادشاه با مردی که شایسته می‌دانست، پنهان از برادرِ خود، ازدواج کرد و بارگرفت، و وقتی طفل متولّد شد از بیمِ برادر، او را در تابوتی نهادت، و سرش را استوار ساخت و به دریا افگند، و آب دریا آن را به جزیرهٔ مُقابل بُرد. آنگاه می‌گوید بنابر هر یک از این دو فرض، که استوار به نظر آید، ماده آهویی که شاهینْ کودکِ او را ربوده بود نالهٔ این کودک را شنید و او را یافت و شیرش داد و تربیتش کرد. پس از آن، ابن‌طُفَیل کیفیّت رُشد طفل را تا به آخرین مَدارج کمال بیان می‌کند، و آن را مثال و نمونهٔ کاملی از ترقّی و تدرّج انسان قرار می‌دهد.

این مطلب در داستان موسی و دارا که از طُرُق مذهبی و داستان‌های ملّی به ما رسیده سابقه دارد و جزء اخیر قصّه نیز (شیردادن آهو طِفل را) در داستان نمرود (**مثنوی**، ۶۰۳/۶ و مابعد، چاپ علاءالدوّله) به نحوی دیگر آمده است و نُکتهٔ تازه‌یی نیست، ولی دقّت ابن‌طُفَیل در کیفیّت تولّد انسان از گِلِ سرشته و پیدا شدن قلب و مغز و کبد و تعلّق روح حیوانی به قلب و حُدُوث اعضاء و شکافتن گِل و زادن حی‌بن یقظان که با رعایت نِکات فلسفی و تشریحی توأم است بر این «رُمانِ» زیبا کسوتِ ابداع و اختراع پوشیده و به صورت دل‌آویز و نوآیینی درآورده است.

کتاب‌شناسی:

- الابَ یوحّنا قمیر، ابن‌طُفیل، **مختاراتُ خلاصة تحلیلیّه**، مطبعه الکاتولیکیّه، ۱۹۴۸
- المَراکُشی، **المُعْجب**، چاپ دُزی، طبع دوم، قاهره، ۱۹۴۱ م.
- مَقرّی، **نفح الطیب**، ۱۸۲/۱، بیروت، بی. تا.
- عبدالحلیم محمود، **فلسفة ابن طُفَیل و رِسالة حی‌بن یقظان**، قاهره (الدراسات الفلسفیة و الاخلاقیّة)، ۱۹۶۳.
- ابن طفیل، **حَی‌بن یقظان** (ترجمه) زیر عنوان **زندهٔ بیدار**، به خامهٔ بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۹۵۶ م / ۱۳۳۴ هـ. شد.
- جمیل صلیبا و کامل عیاد، **قصّة حی بن یقظان: تحلیلٌ و دراسةٌ**، دمشق (مکتبة النشر العربی)، ۱۳۵۴/۱۹۳۵.

- آلبیر نصری نادر، **حی‌بن یقظان**، بیروت، ۱۹۶۳.
- فخری، ماجد، **رسائل ابن‌باجه الفلسفیّه**، «مجلة الابحاث»، ۱/۱۷، بیروت ۱۹۶۴.
- محمّد لطفی جمعه، **تاریخ فلاسفة الاسلام** («ابن طُفیل»)، قاهره، ۱۹۲۷.
- احمد امین، **حی‌بن یقظان لابن سینا و ابن‌طفیل و السهروردی**، قاهره (دارالمعارف ۱۹۵۲)،
- دُبور، **تاریخ الفلسفة فی الاسلام**، ترجمهٔ عربی دکتر محمدهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۵۸.
- یازحی و کرم، **اعلام الفلسفة العربیّه**، ۸۷-۶۷۰، بیروت، ۱۹۶۵.
- بارون کارادوو، **متفکران اسلام**، ۴/۶۵-۵۴، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱
- جرجی زیدان، **تاریخ آداب اللغة**، ۳/۱۰۴، قاهره (مطبعة الهلال)، ۱۹۳۱.
- ابن‌الخطیب، لسان‌الدین، **مرکز الاحاطة باذ باء غرناطة**، **مخطوط پاریس**، رقم ۳۳۴۷، ورقهٔ ۴۴: ابن‌طفیل.
- سلیمان، احمدالسعید، **تاریخ‌الدول الاسلامیّة و معجم الاسرالحاکمه**، ۱/۵۵-۵۳، مصر (دارالمعارف)، ۱۹۶۹/۱۳۸۹
الاب قمیر، یوحنا، **ابن‌طفیل** (مختاراتٌ - نظرةٌ تحلیلیّة)، چاپ سوم، بیروت (منشورات المطبعة کاتولیکیّه) ۱۹۶۷.

Gauthier, Leon, **Ibn Thofail: sa vie, ses oevers**, Paris, 1909.

Fakhry, Májid, **A History of Islamic Philosophy**. PP. 263-70, London (Longman), 1983.

-D. Macdonald, **Development of Muslim theology**, PP. 259.6, London, 1930.

-Nallino, C. A., art., «Ibn. Tufail» in **Encyclopedia Italiana, XVIII**, PP. 684-50.

- Max Meyerhof and Joseph Schocht, **The Theologus Autodidactus of Ibn al - Nafis**, PP. 12-21. Oxford, 1968,

Franck, S., **Dictionnaire des sciences Philosophiques**, Paris (art. I Ibn Thofail, by S. Munk.

Brockelnan, K., **Gesch.** I, P. 460, II, 704; S, 831.

Carra de Vaux, B., art. «Ibn Tufail» in **Ency., of Islam**, Vol. III, 957. New Editon.

فصل بیست و یکم

ابن رشد اَنْدُلسی

(۵۲۰-۵۹۵ ه. ق.)

فقیه ابوالوالید محمدبن محمّدبن رُشدِ قُرْطُبی اندلسی، که او را به زبان لاتین «آوِرئوس»[1] و «شارح کبیر»[2] گفته‌اند، بزرگ‌ترین فیلسوفِ اسلامیِ اسپانیاییِ عَرَب نژاد، و یکی از بزرگ‌ترین فلاسفهٔ قرونِ وُسطایی است. وی به سال ۵۲۰ ه. ق. در قرطبه از شهرهای اندلس متوّلد شد. مانندِ پدر و نیایِ خود، نخست به خواندنِ مَبادیْ و فقه روی آورد. و کتاب **المُوَطَّأ** امام مالک بن اَنَس (وفات ۱۹۸ ه. ق.) را نزدِ پدر خواند، و از چند فقیهِ دیگر نیز فقه را بکمال فراگرفت و درآن ورزیده شد و برآمد چُنانکه ابن آبّار می‌گوید «در فقه به فتوایِ او عَمَل می‌کردند همچنانکه درِ طبّ به نَظَر او استشهاد می‌نمودند.» و همو می‌گوید که: «ابن رشد به خواندنِ علم کلام نیز می‌پرداخت»، و این معنی را مطالعهٔ آثارِ کلامی او از قبیل **فصلُ المقال** و جز آن بخوبی نمایان می‌سازد. جز اینکه اشتغالِ عمده ابن رشد فلسفه و طِبّ بوده است، و در این علم نامِ برخی از استادان و دوستانِ او را می‌دانیم. نخست می‌دانیم که از ابوجعفر هارونَ (وفات، ۵۶۹ ه. ق.) استادِ خود در طبّ «بیشتر علوم فلسفی را فرا گرفت»، و نیز می‌دانیم که نزد ابن‌باجّه (وفات، ۵۳۳ ه. ق.) فلسفه خوانده و نسبت به شخصیتِ او اظهارِ شگفتی نموده است. همین طور به بنی زُهر پیوسته و از ایشان بهره‌ها برده است، و هر چه از کُتُبِ شرقِ اسلامی به اَنْدَلُس رسیده بوده، بیشترِ آنها را خوانده است. مدّتی هم در سویل (= إِشبیلیّه)[3] و قُرْطُبَه به کارِ قضا اشتغال داشته و

---

1. Averroes.

2. Commentator Par excellence.

۳. اشبیلیّه، از نام لاتینی شهر یعنی (Hispalis =هیسپالیس) مأخوذ است. و آن کرسیِ ایالتِ

قاضی القُضاة بوده است.

ابن رشد توسُّط ابن‌طفیل (وفات، ۵۸۱ هـ. ق.) وارد دربارِ ابویعقوب یوسف بن عبدالمؤمن (حکومت از ۵۵۸ تا ۵۸۰ هـ. ق.) از سلاطینِ موحّدی مراکش شد، و پس از درگذشتِ ابن‌طُفَیل مقام طبیبِ مخصوص ابویعقوب را یافت. امّا در زمانِ یعقوبِ ملقب به «المنصور بالله» (حکومت، ۵۸۰-۵۹۵ هـ. ق.) پسر و جانشین ابویعقوبِ یوسف، گرچه در ابتدا موردِ احترام و اعزازِ پادشاه بود، بر اثر جوّ سیاسیِ خاصّ و جنگ این پادشاه با آلفونس نهم پادشاه قشتاله و نیازش به تأیید فقیهان و عامّهٔ مردم، و اتّهام ابن‌رشد به تَفَلْسُف، به زَنْدَقه منسوب و تکفیر شد. ذَهَبی می‌گوید: رقیبان و دشمنانِ ابن‌رُشد، در یکی از کتاب‌هایِ او راجع به فلسفهٔ یونانی، این عبارت را یافتند که «چُنین برمی‌آید که زُهَره[1] یکی از خدایان است»، وچون خلیفه او را برایِ تحقیقِ مطلب به پیشگاهِ خود فرا خواند، ابن‌رشد انکار کرد که این عبارت از کتاب‌هایِ او باشد. امّا به هر حال، پس از این واقعه، اتّهام کُفر و بی‌ایمانی بر رویِ او باقی ماند.[2] یعقوب او و یارانش را به اَلْیَسانه (در پنجاه کیلومتری قُرْطُبَه) تبعید کرد. ولی دیری برنیامد که یعقوب - بر اثر عِوَض شدن جوّ سیاسی، و پایانِ جنگ با مسیحیان، و بُروز عارضهٔ بیماری - حکمِ براءتِ او را صادر کرد، و او را به مراکش فراخواند. و این بار، ابن‌رُشد در آنجا در عزلت از مردم و برکنار از مسائل سیاسی می‌زیست. امّا پس از این تبعید، چندان عُمر نکرد و در سال ۵۹۵ هـ. ق. (مُطابِق دهم کانون اوّل ۱۱۹۸ م)، در هفتاد و چهار سالگی، رخت به جهانِ دیگرکشید. نُخست او را در مراکش دفن کردند، ولی پس از سه ماه جنازهٔ او را به زادگاهش آوردند، و در ضریحِ اجدادش در قُرْطُبَه بخاک سپردند. ابن‌عَرَبی (وفات، ۶۳۸ هـ. ق.) که شاهدِ این صحنهٔ انتقال بوده است، می‌گوید چون تابوتی راکه جسدِ ابن‌رُشد در آن قرار داشت بر رویِ چهارپا نهادند، و دَر طَرَفِ دیگر تألیفاتِ او را قرار دادند، هر دو جهت هموزن بود[3].

سویل و شهرِ عمدهٔ اندلس، در جَنوبِ غَرَبیِ اسپانیا بوده است (دائرة المعارف فارسی، ۱/۱۳۸۲).

1. Venus (= ناهید).

۲. فصل المقال، «مقدّمه»، ۸، بیروت، دارالافاق الجدید، ۱۹۷۸.

۳. یوحنّا قمیر، ابن‌رُشد (دراسة و مختارات)، ۹-۱۰، بیروت، ۱۹۶۶؛ ابن ابی اصیبعه، طبقات،

۲. آثارِ ابن‌رُشد. آثارِ ابن رشد معمولاً به چهار قسم تقسیم می‌شود: ۱. فقهی؛ ۲. کلامی؛ ۳. طبّی؛ و ۴. فلسفی. در فقه، **بدایة المجتهد و نهایة المقتصد**، و آن کتاب عمیق و دقیق و کلانی در فقه مالکی است و در شش مجلّد بچاپ رسیده است. در کلام، **الکشف عَنْ مناهج الادِلّة فی عقاید المِلّة** است؛ و دیگری، **فصل المقال فی مابین الشریعة و الحکمةِ مِنَ الاتّصال** -که در واقع مکمّل کتابِ سابق است، و بیشتر از آن شهرت دارد. در طبّ، مهم‌ترین کتابِ او **الکلّیّات** نام دارد که به قول ابن ابی اُصَیْبِعَه، نوشتنِ آن را به ابن زُهرِ اندلسی پیشنهاد کرد، که جنبهٔ نَظَری آن را ابن‌رشد و بخش عَمَلیِ آن را به ابن زُهر نگاشتند. با این همه، در طِبّ به پایهٔ رازی و ابن‌سینا نمی‌رسد. در این کتاب یکجا می‌نویسد «مَنْ اشْتَغَلَ بِالتَشریح ازْدادَ ایماناً باللهِ = هرکس به تشریح و کالبد شکافی بپردازد، ایمانش به خدا افزون‌تر می‌گردد[۱]».

در فلسفه **تلخیص کتاب الاخلاق** نوشتهٔ ارسطو، **شرح السماع الطبیعی**، **تلخیص الخطابه** و چند اثرِ مهم دیگر را نوشته، ولی مشهورترین کتابِ فلسفی او بی‌شکّ **تهافت التهافت** او است که آنرا در ردّ **تهافُت الفلاسفهٔ** (= تناقُض گویی فیلسوفان) ابوحامد غَزّالی (وفات، ۵۰۵ هـ. ق.) نگاشته است. در این کتاب، ابن‌رُشد مسأله به مسأله رَدّها و تعجیزاتِ ابوحامد را در بابِ اندیشه‌های فلاسفه نقل، و بعد به بُرهانِ عقلی - و جَدَلی - آنها را نقض می‌کند، و فسادِ مآخذِ او را آشکار می‌سازد، و ساحَتِ غالبِ فیلسوفان را از بیشتر این اتّهامات و اندیشه‌ها تبرئه و تهمتِ کُفر را از آنان دفع می‌کند، و با اینکه مردی بُردبار و حلیم بوده، در برخی مواضع چنان خشم گرفته است که سخنانِ تند نوشته است. از جمله می‌گوید «به جایِ آنکه این کتاب را **تهافُت الفلاسفه** (یعنی تناقُض‌گویی فیلسوفان) بنامند، سزاوارتر این است که آن را **تهافُتُ ابی حامد** (= تناقض‌گویی ابوحامد) بنامند.»[۲] و در پایانِ کتابِ خود می‌گوید «شکی نیست که این مرد (= غَزّالی) در بابِ حکمت بخطا رفت، همچنانکه دربارهٔ شریعت نیز راهِ خطا پیمود، و اگر ضرورتِ طلب حقّ و بیانِ آن در میان نبود من اصلاً در این باره سخن نمی‌گفتم.»[۳]

اصلِ عَرَبیِ مقدارِ زیادی از آثارِ ابن‌رشد از میان رفته، ولی ترجَمه‌هایِ عِبری و

۱. ابن ابی اصیبعه، **طبقات**، ۱۵۲/۲. ۱۵۱/۲.
۲. **تهافت‌التهافت**، ۸۷۴، چاپ دکتر سلیمان‌دنیا، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۸.
۳. همانجا، ۸۷۴ «وَلولا ضَرُورَةُ طَلَبِ الحقّ... ماتَکَلَّمْتُ فی ذلِکَ عَلِمَ اللهُ بِحَرْفٍ».

لاتینِ آنها در دست است. و به سَبَبِ همین ترجَمه‌ها، فلسفهٔ ابن‌رشد تأثیرِ عظیمی در حکمتِ قوم یهود و فلسفهٔ مسیحیِ قرون وسطی داشته است. برایِ روزگارِ درازی، فلاسفهٔ ما ابن‌رُشد را درست نمی‌شناختند - یا ساده‌تر بگوییم: اصلاً نمی‌شناختند -، مثلاً در کتبِ فلسفی و کلامی امام فخر رازی، خواجه نصیرطوسی، قطب‌الدّین شیرازی، قطب‌الدّین رازی، میرفندرسکی، میرداماد، و ملاصدرای شیرازی هیچ‌گونه اشاره‌یی به او و اندیشه‌های او نیامده است. تنها در این اواخر، دانشمندان غَرَبی و بیشتر شرق‌شناسان از قبیل ارنست رنان و آسین پالاسیوس و...، فلاسفهٔ مهم غرب اسلامی از قبیل ابن‌طفیل، ابن‌باجّه، ابن سبعین، ابن مسرّه، و مهم‌تر از همه ابن‌رُشد را مطرح کردند، و توجُّه ما را به این بزرگانِ همدین و هم فرهنگِ خودمان معطوف ساختند.

همچنین ابن‌رشد با تفسیرِ استدلالی قرآن مجید، تلفیقی میانِ دین و فلسفه و شرع و عقل بوجود آورده راهِ صحیح این کارِ عظیم را نشان داده است،که پس از این اجمالاً از آن بحث خواهیم کرد.

و نیز در اینجا باید گفت که ابوحامد غَزّالی - یا از رویِ ایمان و حمایت از شریعت یا به عمد -کوشید تا راه بحث و کشف بسیاری از شعبه‌های معرفت و فلسفه را (به استثنایِ ریاضی و بخشی از طبیعیّات) مسدود کند، و منطقِ نیرومند و جَدَلِ کم‌نظیر خود را در این راه بکار بُرد و به تعبیر یکی از دانشمندان «چُنان ضربت سخت و سهمگینی به فلسفه زد که پس از آن ضربت دیگر فلسفه در شرق اسلامی کمر راست نکرد و بنیادِ استواری نیافت»[1]. و تردیدی نیست که روش صوفیانهٔ عارفان که مورد تأییدِ او قرار داشت، با روش علمی و استدلالی ابن‌رشد منافاتِ آشکاری داشت. و چون مسلمانانِ شرق از حجّةالاسلام غَزّالی پیرَوی کردند، به تدریج بررسیِ علوم مثبته[2] را مورد غفلت قرار دادند، و در نتیجه، فرهنگ و تمدُّن عظیمی که بر پایهٔ علوم عقلی تا قرن پنجم ساخته و پرداخته بودند و در آن براعت یافته بودند، روی به ضعف و انحطاط نهاد. امّا غربِ اسلامی (اندلس - اسپانیا) با وجود مشکلات زیادی که در آنجا نیز وجود داشت، از ابن‌رشد -که از علم و فلسفه وتفکُّر آزادِ استدلالی

---

۱. دکتر سلیمان‌دنیا، «مقدّمه» تهافت التهافت، ۱۷ «قیل عنه اِنَّهُ طَعَنَ الفلسفةَ طَعْنَةً لَمْ تَقُمْ لها بَعْدُ فی‌الشرقِ قائمةٌ».

2. Positive sciences.

دفاع می‌کرد، پیروی نمود؛ و اروپایِ سده‌هایِ میانه نیز از راه و روشی که وی برایِ رسیدن به پیشرفتِ علمی و فلسفی توصیه می‌کرد تبعیّت کرد، و همین شیوهٔ معقول و صادقانهٔ او منجر به پیدایشِ مکتب لاتین ابن‌رشدی[1] شد، و سرانجام به بسط و پیشرفت علوم و فلسفه در اروپا انجامید.

ابن‌رُشد، در همهٔ آثارِ خود، مانندِ ابن‌سینا، شارح و مفسّرِ اندیشه‌های ارسطویی است، جز اینکه پای‌بندیِ او به فلسفهٔ ارسطویی از ابن‌سینا هم بیشتر بوده است، و از همین جاست که در مواردِ بسیاری در تهافُت و آثارِ دیگر خود ابن‌سینا را به انحراف از ارسطو و پیرَوی از مُعتزله و متکلّمانِ دیگر نسبت می‌دهد و یک جا می‌گوید: «او از زبانِ ارسطو سخنانی می‌گوید که ارسطو نگفته است.»

ابن رشد بر بسیاری از آثارِ ارسطو سه نوعْ شرح متفاوت نوشته است: ۱. تلخیص‌هایی از سخنانِ خودِ او (= و جیز)؛ ۲. شرح‌هایِ متوسّط بر سخنان ارسطو (= وسیط)؛ ۳. شرح‌هایِ مُفصَّل (= بسیط). در این شرح‌هایِ اخیر، وی بخش‌هایی از متنِ کلام ارسطو را نقل می‌کرد و آنگاه توضیحات و شرح‌های انتقادی خود را بر آن می‌افزود، و در این باب از شرح‌های شارحانی همچون ثامسطیوس[2]، اسکندرِ افرودیسی[3]، فارابی، ابن‌سینا، و ابن‌باجّه استفاده می‌کرد.

عقاید کلامیِ ابن‌رُشد.

پیش از آغازِ این بحث باید بخاطر داشت که: چون پس از غَزّالی، فلسفه، بر اَثَرِ حَمَلاتِ مداوم متکلّمان اشعری و فقیهان و مُحدّثان، جنبهٔ دفاعی بخود گرفت، از همین جاست که بیشتر آثارِ ابن‌رشد نیز جنبهٔ مناظره و حال و هوایِ مجادله دارد.

ابن‌رُشد، در مقابله با مخالفانِ علوم عقلی، در مباحثِ کلامی خود مردم را به سه طبقهٔ حکیمان، متکلّمان، و عوامّ تقسیم می‌کند. آنگاه می‌گوید: این هر سه گروه باید برخی از اصول و مباحثِ قرآنی را در معنایِ لفظیِ آن بپذیرند و استدلال نکنند، زیرا فهمِ حقیقت دینی در حوزهٔ قدرت و توانِ عقل بشری نیست، چه این اُمور وحیِ الهی است و دربارهٔ آنها به ایمان آوردن فرمان رسیده («آمنوا بالله و...») نه استدلال کردن.

1. Latin Averroism.
2. Themistius.
3. Alexander of Aphrodisias.

دلایل نیز معمولاً بر سه قسم است: بُرهانی، جَدَلی، خطابی. پیروانِ دلایل خطابی بیشتر از جَدَلی هستند، و پیروانِ دلایلِ جَدَلی بیشتر از پیروانِ دلایل بُرهانی هستند، و لذا اهل بُرهان بسیار اندک هستند. و این هر سه دلیل و پیرَوان هر یک را در کتاب مجید (نحل، ۱۶/آیهٔ ۱۲۵) یاد کرده است، چنانکه می‌گوید: «مردم را به حکمت و موعظهٔ نیکو به راهِ خدایت بخوان، و با ایشان به شیوه‌یی که بهتر است جِدال کُن...»[1] و طبیعی است که هر یک از این سه گروه سخن و شیوهٔ بیان و دلیل و برهانِ خاصِّ خود دارند، و از اینجاست که غالباً سخن و شیوهٔ بیانِ دیگری را نمی‌پذیرند، پس باید با هر گروه مطابقِ ذوق و فهم و استعدادِ او سخن گفت، و در این باره باید سخنِ امیر مؤمنان علی (ع) را فرایاد داشت که می‌گوید «با مردم بدانچه می‌دانند و در می‌یابند سخن بگویید: آیا می‌خواهید که آنها خدا و رسولِ او را تکذیب کُنند؟»[2].

ابن‌رشد، پس از بیان این مقدّمات، می‌گوید «دین، تعبیر رمزی و تمثیلیِ حقایق فلسفی است» و بدینسان می‌کوشد میان عقل و نقل و حکمت و شریعت توفیق بدهد. به عبارتِ دیگر «آنچه راکه فَلاسِفه به صورتِ معارفِ عقلی و حقایقِ فلسفی ادراک می‌کنند، خدایْ تعالی لطف کرده از آن معانی، برایِ تودهٔ مردم درکتابِ مجید به صورت رمزی و تمثیلی از میوه و شیر و شهد و اَکْلِ دائم و حور و غلمان و لَذّاتِ دیگر تعبیر فرموده است تا آسان‌تر دریابند»[3].

عقاید فلسفی.

حوزهٔ مابعد الطّبیعه از مادّهٔ صِرف (= هیولای نُخستین) به عنوان پست‌ترین، تا به فعلِ صرف (= خدا)، به عنوان برترین حدود می‌رسد. و در میانهٔ این حدود، اَعیانی قرار می‌گیرند که از قُوّه و فعل (= ماهیّت و اِنّیّت) مرکّب‌اند و عالم طبیعی را تشکیل می‌دهند. مادّهٔ صرف که با عَدَم یا نابود مُساوِق است، به عنوان قوّهٔ‌صرف و

---

۱. «اُدْعُ اِلی سبیلِ رَبِّکَ بالحکمة والموعظة الحسنةِ و جادِلْهُمْ بالّتی هِیَ اَحْسَنُ...».
۲. ابن رشد، فصل المقال، ۲۱، بیروت، ۱۹۶۱ «حدّ ثواالناسَ بما یَعْرِفوْنَ، اَتُرِیْدوْنَ اَنْ یُکَذَّبَ اللهُ وَ رَسولُهُ».
۳. همانجا، ۲۷ «... وَ امّا الاشیاءُ الّتی لِخَفائِها لاتُعْلَمُ اِلاّ بالبُرهانِ، فَقَدْ تَلَطَّفَ اللهُ فیها لعبادِهِ الّذینَ لاسبیلَ اِلی البرهانِ... بِاَنْ ضَرَبَ لَهُمْ اَمثالَها و اَشباهَهُمْ و دعاهُمْ اِلی التَّصدیقِ بِتِلْکَ الامثالِ...».

عینیّتِ همهٔ تعیُّنات نمی‌تواند شرطِ فعلِ آفریدگار باشد: امّا با خدا مُساوِق (همزیست) است. خدایْ تعالیٰ صُوَرِ اشیایِ مادّی را از حالت بالقُوّه و مادّهٔ صرف بیرون می‌آورد، و عقول را که تعدادشان ده تاست، و در خارج و بالعَرَض با افلاک پیوند دارند، می‌آفریند. و بدین ترتیب، وی از فرضیّهٔ فیضِ ابن‌سینا اجتناب می‌ورزد، و همین‌طور وحدتِ وجودِ واقعی را نیز از بحث خارج می‌سازد؛ و از این روی، نظام آفرینش یا خلق تحقُّق می‌یابد.

با این همه، هر چند انکارِ فیض، ابن‌رشد را از یک جهت بهکیش[1]‌تر از ابن‌سینا می‌نماید، وی از ابن‌سینا در پذیرش بقایِ شخصی نیز پیروَی نمی‌کند. در واقع ابن‌رشد از ثامسطیوس و شارحانِ دیگر پیرَوی می‌کند در اینکه عقل هیولانی (یا عقل بالقُوّه) از همان جوهر یا مادّه‌یی است که عقل فَعّال از آن ساخته شده و سرانجام هر دو باقی می‌مانند، ولی در همین حال از اسکندر افرودیسی هم در این عقیده که «این جوهر، یک عقل مفارق و وحدتْ بخش است» پیروی می‌کند (و آنْ عقلِ سپهر ماه است که پایین‌ترینِ سپهرهاست). عقلِ منفعل فردی در فردِ انسانی، بر اثرِ فِعلِ عقلِ فَعّال، عقلِ «بالمستفاد» می‌گردد، و آن از سویِ عقلِ فَعّال چُنان مجذوب می‌گردد، که هر چند از فنایِ جسمانی (هیولانی) محفوظ می‌مانَد، ولی این بقایِ او نه به عنوانِ (امری) شخصی یا وجودِ فردی است، بلکه به بقایِ نفس کُلّی است که یکی بیشتر نیست، چنانکه خواهد آمد[2].

با این مختصر، می‌توان توجّه یافت به اینکه ابن‌رُشد نیز مانندِ همهٔ حکمایِ اسلامی وجود خدا را نه انکار می‌کند و نه در آن شکّ می‌کند. اختلافی که او در این باره با متکلّمان و برخی از فیلسوفان دارد بیشتر مربوط به براهینِ اثباتِ وجودِ خدا و کیفیّتِ ارتباطِ او با عالم است. ابن‌رشد در این باب، نُخست براهین حشویّه، اشعریّه و صوفیّه را یاد می‌کند و همه را نابسنده می‌شمارد، و آنگاه به عرضه کردن و بیانِ براهین شرع می‌رسد.

- **برهانِ حشویّه:** حشویّه می‌گویند: شناختِ خدا از راهِ عقل میسور نیست بلکه از راهِ ایمان حاصل می‌گردد، و از این روی، هرگونه دلیل عقلی در این موضوع کوشش بیهوده‌یی است. و ابن‌رشد این رأی را بدین طریق باطل می‌سازد که

---

1. Orthodox.

2. F. Copleston, A History of Philosophy, Vol. II, PP. 221-222,

می‌گوید: شرع (یا قرآن) خود به شناختِ خدا از راهِ دلیلِ عقلی فرا می‌خوانَد، به ویژه از راهِ شناختِ آفریدگان (که دلیلِ «اِنّی» است، و در آن از اَثَر به مؤثّر پی می‌بَرَند).

– **برهانِ اشعریّه**: امّا اشاعره نظرشان عکسِ نظر حشویّه است، چه می‌گویند تصدیقِ وجود خدا جُز از راهِ عقل ممکن نیست. و این دلیل اشعریّه مستند به حُدُوثِ عالَم است، و نیز به لزومِ فاعِلی که مُحْدِث و آفریدگار است. و ابن رشد در این دلیل دو نقص می‌بیند:

– نقص اول در این است که این دلیل اساساً درست نیست، چه بی‌شکّ آفریدگارِ جهان اَزَلی است، و کارِ خلقِ او نیز اَزَلی است، زیرا جایز نیست که فعلِ فاعل متأخّر از مفعول باشد. لذا اگر عالَمِ حادث به فعل اَزَلی وابسته باشد، در این صورت، عالَم قدیم است نه حادث.

– نقصِ دوم در این است که این دلیل دشوار و دیریاب است، و برتر از فهمِ عوامّ مردم است، و مکلَّف ساختن ایشان به شناختِ خدا از این راه از بابِ تکلیفِ به مالایُطاق است. و شریعتْ به راهی جز این رفته است و «استعمالِ لفظِ حدوث و قِدَم در شرعْ بدعت است.»[1].

– **برهانِ صوفیّه**: امّا صوفیان به الهام چنگ زده‌اند و گویند: شناختِ خدا «چیزی است که در نَفْسْ پس از پاک ساختنِ آن از عوارضِ شهوانی و اقبالِ آن به اندیشیدن دربارهٔ مطلوب، پدید می‌آید»[2]. ابن‌رشد دربارهٔ این رأی می‌گوید «این طریقه، اگر وجودِ آن را مُسلَّم بگیریم، برای عامّهٔ مردم، به عنوانِ اینکه مردم هستند، ممکن نیست.» آنگاه فایدهٔ نَظَرِ عقلی در انسان چیست، و برایِ چه قرآن مجید مردم، به ویژه خردمندان را، به مانندِ چنین نَظَری فرا می‌خواند؟

ابن‌رشد، این چنین آرایِ پیشینیان را مطرح می‌کند و یک به یک آنها را نقد کرده قُصور آنها را روشن می‌سازد و آن همه را مخالف با ظاهرِ شرع و یا باطنِ آن قلمداد می‌کند. آنگاه می‌گوید: اگر بپرسند «پس دلیلِ شرع بر وجودِ خداوند چیست؟ و برهانِ عالمان کُدام است؟» ابن‌رشد، دو دلیل ارائه می‌کند: یکی دلیل «اختراع»، دومی دلیلِ «عنایت». آنگاه دلیلِ اختراع را چُنین بیان می‌کند که: ما اجسادی به صورتِ جماد مشاهده می‌کنیم، پس از آن در آنها حیات پدید می‌آید، و حسّ و عقل

۱. ابن رشد، مناهج الادله، ۹۱.
۲. همانجا، ۴۴.

حادث می‌گردد، و نیز حرکاتِ آسمانی را می‌بینیم که نسبت بدانچه در زمین هستند مأمور به عنایت هستند، و همه مُسَخَّر ما هستند. و پدید آمدن حَیات و حسّ و عقل، و نیز تسخیر حرکتِ آسمانها را جز با فرض مُخترِع و مُوجِدی برایِ آنها محال می‌دانیم. و در این راه ابن‌رُشد به آیاتی استناد می‌کند که همه بر این اختراع دلالت می‌کنند، مانندِ این آیه «اِنَّ الذینَ تَدْعونَ مِنْ دونِ اللهِ لَنْ یَخْلقوا ذُباباً، وَ لَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ» (حج، ۲۲/آیهٔ ۷۳) = کسانی را که جز خدا می‌خوانید هرگز پشّه‌یی نیافریده‌اند، و گرچند برایِ این کار با هم گرد آمده باشند؛

– دلیل **عنایت** نیز از آیاتِ شرع و نظر عقل هر دو ظاهر است، زیرا چون عقل جهان را مورد بررسی می‌دهد، می‌بیند که این عالَم از حیث شکل، وضع، و قَدْر به شیوه خاصّی تکوُّن یافته است، و این امور در هر یک ازگیاهان، جانوران و آدمیان به نسبت بر پایهٔ حسابی دقیق رعایت شده و در هستی یافتنِ آنها نهایت دقّت و استواری بکار رفته است. حال آیا این همه می‌تواند بدونِ صانع حکیمی، و بی‌قصد و اراده‌یی بر سبیل اتفّاق پدید آمده باشد؟ البّته نه. و آیاتی که بر عنایت خدا دلالت می‌کنند بسیاراند از آن میان یکی این است که می‌گوید: «الذّین یتفکّرون فی خلق السموات والارْضِ: رَبَّنا ما خلقت هٰذا باطِلاً» (آل عمران، ۳/آیهٔ ۱۹۱) و دیگری می‌گوید «تبارَکَ الذّی جَعَلَ فی السماء بُروُجاً و جعل فیها سِراجَاً و قَمَراً منیراً» (فرقان، ۲۵/آیهٔ ۶۱).

این دلیل عنایت، در واقع همان دلیلِ موسوم به «بُرهانِ نظم»[1] است که بسیاری از فلاسفه پیش از ابن‌رُشد و پس از او بدان استناد کرده‌اند. چنانکه می‌بینید ابن‌رُشد، وجودِ خدا را از راهِ شرعی و با استناد به حکمِ عقلی ثابت می‌کند، حال ممکن است کسی بپرسد که ابن‌رُشد بدین دلایل تا چه اندازه اعتماد کرده است؟ و نیز آیا دلایلِ دیگری که خاصّ عالمان و فیلسوفان باشد، در نَظَر داشته است یا نه؟

خودِ ابن‌رُشد، تأکید می‌ورزد که این دو دلیل، دلائلِ فیلسوفان و عالمان نیز بوده است، و اگر فرقی باشد در شیوهٔ بیان و نحوهٔ استدلال بوده و بیشتر مربوط به این واقعیّت است که فهم ایشان ازکمالِ صنعتِ باری و جلیلِ حکمتِ او عمیق‌تر بوده است[2]. وانگهی، ابن‌رُشد درکتاب‌های خود، جز **مناهج**، بدین دو دلیل فروع زیادی

1. The Proof of order.

۲. مناهج، ۹۲.

بسته و نکته‌سنجی‌هایی کرده است که مجالِ بیان آنها در این جایگاه نیست. تنها به چند اشارت بسنده می‌کنیم:

اوّلاً: عنایتِ خدا در جهانِ هستی بیشتر به انواع تعلُّق می‌گیرد نه به افراد و اشخاص «امّا عنایتِ به شخص به نحوی که غیری با او در آن شریک نباشد، از جودِ الهی مقتضی نیست»[1].

ثانیاً: این اختراع، جز حیات و حسّ و عقل و حرکت چیز دیگری را در برنمی‌گیرد؛ و بدین ترتیب متکلّمان هر سه ملّت یهودی، مسیحی، و اسلامی را تضلیل می‌کند که معتقداند «فاعل کسی است که موجود را یکجا و جملگی می‌آفریند... و می‌گویند که از شرطِ فعل او این نیست که مادّه‌یی باشد که او در آن کاری بکند، بلکه او مخترعِ کُلّ است،... و ممکن است که چیزی را ناچیز بیافرینند![2]» در واقع او با ارسطو هم عقیده است که کَوْن عبارت از تغیُّرِ در جوهر است، و لذا چیزی از ناچیز پدید نمی‌آید، بلکه از موضوعی و چیزی دیگر پدید می‌آید، و می‌گوید «... این مذهبی است که ما از ارسطو گرفته‌ایم، و آن این است که فاعل در موضوعِ مرکّب از مادّه و صورت کار می‌کند، یعنی مادّه را حرکت می‌دهد تا آنچهِ از قُوّه در آن است به فعل خارج گردد.»[3]

و همین عقیدهٔ او است که به شدّت مورد اعتراض دینداران و متکلّمان قرارگرفته است، زیرا در واقع این رأی، با تعالیم هر سه دین آسمانی مخالف است، و به نَظَر متکلّمانِ اسلامی حتّیٰ با عقل نیز مخالفت دارد: چه خدا، آفریدگارِ همهٔ چیزهاست، و لذا اگر موضوعی و کائنی از وی بی‌نیاز باشد. بی‌نیازی همهٔ موجودات از وی ممکن باشد.

***

بحثِ ابن‌رُشد دربارهٔ صفاتِ الهی، بسیار طولانی است، امّا مطلب تازه‌یی ندارد. و هر چند کوشیده است که مثلاً دربارهٔ علم خدا به جُزئیات –که مُعتَقدِ اهل دین است – دلایلی دست و پا بکند و اندیشهٔ فیلسوفان – بویژه ارسطو و ابن‌سینا را – توجیه بکند و با عقیدهٔ اهلِ دیانت سازگار نماید، ولی انصافاً کاری از پیش نبرده است، و انتقادهای غَزّالی – در این باب – همچنان بقوّتِ خود باقی است.

---

۱. تفسیر مابعد الطبیعه، ۱۶۰۷ ۲. همانجا، ۱۴۹۸-۱۵۰۳.
۳. همانجا، ۱۴۴۹. تضلیل = به ضلالت نسبت دادن، گمراه شمردن.

نبوت

ابن‌رُشد، در بحث‌هایِ فلسفی خود متعرّض مبحث نبوّت و بعثت نیز شده، و اینجا و آنجا سخنانی گفته است. از جمله می‌گوید: در بعثتِ انبیاء، سه مسأله اهمّیّت دارد: طبیعتِ وحی، ماهیّتِ معجزه، و دلالتِ معجزه بر درستی ادّعایِ پیامبران.

در موردِ اوّل، ابن‌رشد می‌گوید: معجزه عبارت از اِعلام خداست مربندگان خود را از آنچه در نفسِ او است:

– نخست اینکه در نفس شنونده کاری انجام بدهد که بدونِ واسطهٔ لفظی از الفاظ، معنی مقصودِ او بر وی کشف شود؛

– دوم اینکه، از معانیِ خود به الفاظی که در نفسِ برگزیدهٔ خود می‌آفریند، تعبیر کند، چنانکه گویی با او سخن می‌گوید؛

– سوم اینکه، برایِ او فرشته‌یی بفرستد، و آنچه را که خود می‌خواهد بدو وحی کند.

امّا این ظاهرِ شرع است، ولی خود ابن‌رُشد دراین‌باره چه گفته است؟ حقیقت این است که وی در این‌باره بطورِ وضوح چیزی نگفته است، بلکه برخی از اندیشه‌های او را از اینجا و آنجا می‌توان جمع‌آوری کرد. نخست اینکه ابن‌رشد، از فلسفه نوعی وحی می‌سازد و سخنی می‌گوید که عین عبارتِ او این است:

«از کلامِ خداوند چیزی باشد که آنرا بر عالمانی که وارثانِ پیامبران‌اند، به واسطهٔ براهین القاء کند»[1] در جایِ دیگر می‌گوید «فلسفه، راه شناساندن سعادت را به برخی از مردم عقل‌گرای می‌پیماید، و از شأنِ چنین کسی آن است که حکمت را فرا می‌گیرد، و حال آنکه مقصودِ شرایعْ تعلیم جمهور یا تودهٔ مردم است.»[2] و در ضمنِ سخنی از ارسطو که خردمندان را به شرح سخنان خود فرا می‌خواند چنین می‌گوید: «شریعتِ خاصّ به حکیمان، عبارت از فحص از همهٔ موجودات است، زیرا آفریدگار را به عبادتی بالاتر از شناخت مصنوعاتِ او که به شناخت ذاتِ او – در حقیقت – می‌انجامد، نمی‌توان پرستید. و این شریف‌ترینِ اَعمال در پیشگاه او است... خدا ما

۱. مناهج، ۷۵ «... وَقَدْ یکون مِنْ کلامِ الله مایُلْقِیهِ اِلَی العلماء الَّذِینَ هم وَرَثَةُ الانبیاء، بواسطةِ البراهین.»

۲. تهافُت التهافُت، ۵۸۲ «الفلسفةُ تنحو نحوَ تعریفِ السعادةِ بعضَ النّاسِ العقلیّةِ، وَ هُوَ مِنْ شأْنِهِ اَنْ یَتَعَلَّمَ الحکمةَ، و الشرائعُ تَقْصُدُ تعلیمَ الجمهورِ.»

و شما را از کسانی کُناد که بدین عبادتی که اشرف عبادات است تشریف یافته‌اند...»[۱] آنگاه وقتی که به توفیق میان دین و فلسفه می‌پردازد، فلسفه را اصلی قرار می‌دهد که «در فهمِ وحی و تأویلِ آن باید بدان رُجوع شود.» و از این عبارت چُنین برمی‌آید که وحی آنچه را که عقل به تنهایی نمی‌تواند بدان راه ببرد تعلیم نمی‌کند. خلاصه با مطالعه و دقّت بیشتر چنین می‌توان استنباط کرد که به نَظَرِ ابن‌رشد، پیامبر (ص) از فیلسوف جز در تعبیر اختلافی ندارد، و او سخنانِ خود را به شیوهٔ رمز و تمثیل بیان می‌دارد، که برای فهمِ جمهور بکار رفته است، و فیلسوف بدان حاجتی ندارد.

- امّا دربارهٔ طبیعتِ معجزه، ابن‌رُشد معتقد است که این امر از مبادیِ شریعت است، و فیلسوفان را نمی‌رسد که دربارهٔ آن سخن بگویند و یا جَدَل کنند.[۲] با این همه، در **مناهج** از معجزه بحث کرده، آن را به دو قسمت معجزهٔ «برانیّ» و معجزهٔ «مناسب» تقسیم می‌کند. معجزهٔ برانی، همچون شکافتنِ دریا، و راه رفتن بر رویِ آب است، امّا معجزهٔ مناسب آن چیزی است که با غایتِ رسالت ملائم و سازگارتر است، و مقصود از آن خبر دادنِ از غیب، و وضعِ شرایعِ موافقِ حقّ و سودمندِ برایِ سعادتِ همهٔ خلق است، که نوعی خارقِ عادتَ است.

- دربارهٔ دلالتِ معجزهِ بر رسالت، نیز می‌گوید: متکلّمان گفته‌اند که معجزه برانّی چون به دعویِ رسالت مُقرون شود، بر صحّت رسالت به طور قاطع دلالت می‌کند. ابن‌رشد می‌گوید: این طریقهٔ متکلّمان برای اقناعِ جمهور است، نه عالمان و حکیمان، و بر این مطلب دلایل زیر را یاد می‌کُند:

- اوّلاً: میانِ معجز برانیّ و رسالت عِلاقه‌یی نیست.

- ثانیاً: متکلمان ظهورِ معجزات را بر دست ساحران پذیرفته‌اند - در حالی که فاضل نیستند - پس چرا بر دست شخصی که رسالت را به دروغ دعوی می‌کند صادر نشود؟

- ثالثاً: رسول اکرم (ص) به خارق عادتی جز قرآن مجید تحدّیِ نکرد، چنانکه می‌گوید «گفتند: هرگز ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه برای ما از زمین چشمه‌یی بیرون آوری... بگو: پاکی پروردگارِ مراست. آیا من جز بَشَری فرستاده هستم»[۳].

---

۱. **تفسیر مابعدالطبیعه**، ۱۰. ۲. **تهافت التهافت**، ۵۲۷.

۳. اسراء، ۱۷/آیهٔ ۹۰: «قالوُا لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّیٰ تَفْجُرَ لَنا مِنَ الارضِ یَنْبُوعَاً... قل سبحانَ رَبّی، هَلْ کُنْتُ اِلاّ بَشَراً رَسوُلاً؟»

ابن‌رشد، معتقد است که معجز مناسب و «اَهْلی» به تنهایی بر صفتِ نبوّت دلالت می‌کند، همچنانکه بهبود بخشیدنْ بر صفتِ طبیب دلالت می‌کند. امّا معجز بَرانیّ تنها جمهور مردم را اقناع می‌کند «... چنین می‌نماید که تصدیقی که از راهِ معجزهٔ بَرانّی پدید می‌آید، تنها طریقِ جمهور است، و حال آنکه تصدیقِ حاصل از قِبَلِ معجزِ مناسب، میانِ جمهورِ مردم و عالِمان مشترک است. زیرا با این شُکوک و اعتراضاتی که ما در معجز برانّی با آن روبرو هستیم، تودهٔ مردم بدان آگاهی ندارند. لیکن اگر در شریعت تأمُّل شود، دریافته می‌شود که به معجزِ اهلی و مناسب اعتماد کرده است، نه بر معجزِ بَرّانیّ»[1].

معاد

معاد بر دو قسم است: جسمانی و روحانی.

- **معادِ جسمانی**: ابن‌رُشد معتقد است که ظاهرِ شرع معاد را به اُمورِ جسمانی تمثیل کرده است، زیرا این کار در نظر جمهور بهتر است، و ایشان را به کسب فضایل بیشتر برمی‌انگیزد. وانگهی اعتقاد به معادِ جسمانی بر عامّه فرض است، امّا اعتقادِ خاصّه در این باره چیست؟

ابن‌رشد، در ردّ بر غَزّالی -که فیلسوفان را به سبب انکارِ معاد جسمانی تکفیر کرده بود- معتقد است که آیاتِ معاد احتمال تأویل دارد، و بر خاصّه واجب است که بدانچه تأویلْ ایشان را بدان رهنمون می‌شود اعتقاد داشته باشند، ولی بدانچه معتقداند تصریح نکنند[2]. آنگاه ابن‌رُشد قائل به محال بودنِ عَدَدی است که بالفعل نهایتی نداشته باشد، خواه نفوس باشند و خواه اَجسام؛ و همو به قِدَم عالَم و انسان قائل است، و بنابراین بعثِ اَجسام (یا ابدان) مُحال است، زیرا این امر به وجودِ شماری از اَجسام می‌انجامد که بالفعل نهایتی نداشته باشند، یعنی همهٔ معدوداتِ آن [جسم] با هم موجود باشند، و آن مُحال است.

- **معادِ روحانی**: ابن‌رُشد معتقد است که خُلودِ نفس - برخلافِ غَزّالی که در آن

---

۱. منهاج، ۱۰۴ «... فَاِنَّ الشکوک وَالاعتراضاتِ التّی و جهّناها علی المعجز البرانی، لیس یَشْعُرُبها الجمهورُ، لکنَّ الشرعَ اِذا تُؤمِّل، وُجِدَ اَنَّهُ اعتمدَ المعجزَ الاهْلیَّ و المُناسِبَ، لاالمُعجزَ البرانیَّ.» - بَرّانیّ = زمینی = جَوّانیّ = آسمانی. البرّانیُّ خِلافُ الجوّانیّ، و مِنْهُ «مَنْ اَصْلَحَ جَوّانِیَّهُ اَصْلَحَ اللهُ بَرّانِیَّهُ» (المنجد). در عَرَبی به معنیِ ظاهر از هر چیز و ضدّ جوّانی است به معنی باطن از هر چیز (معین، فرهنگ).

۲. مَناهج، ۱۱۱-۱۱۲.

موضوعْ فیلسوفان را به بدعت نسبت کرده است - عقلاً ثابت است. و دلیلِ این مطلب چنین است که او معتقد است نُفوس بشری واحد است و یکی بیش نیست، و به تعدُّدِ اَبدان متعدّد نمی‌شود. و این نَفْسْ اَزَلی است و به اجسام اتّصال یافته است همچنانکه پرتو خورشید به آیینه‌ها پیوند می‌یابَد، و زمانی که این اتّصال قطع گردد، نفس به وحدتِ پیشین خود باز می‌گردد.

ابن‌رُشد به وحدتِ نفسِ خالده یا عقل به چند دلیل قائل است، مهمّ‌ترین آنها این است که قول به تعدُّد نُفوس به وجودِ عَدَدی بی‌نهایت مـی‌انجـامد کـه بـالفعل بی‌نهایت باشد، و آن مُحال است «و از اینجاست که هرکس به تعدُّد نفوس به سبب تعدُّد اشخاص قائل شده، به تناسُخ اعتقاد یافته و آن‌ها را باقی دانسته است.»[1]

می‌توان پرسید، اگر نَفْس بَشَر یکی بیشتر نباشد، در این صورت ثواب و عقاب چه معنی می‌دهد، و نیکوکار از بدکار چگونه تمیز داده می‌شود؟

امّا ابن‌رشد، مستقیماً به این سؤال جواب نمی‌دهد، و متعرّضِ آن هم نمی‌شود. و از این روی، ما را حیران و متردّد رها می‌سازد. ولی شاید در متنی که ذیلاً می‌آوریم تا حدودی جوابِ این سؤال آمده باشد: «ارسطو معتقد است که سعادتْ برایِ مردم، به عنوانِ اینکه مردم‌اند، از راهِ اتصالِ ایشان به عقلی ممکن می‌شود که درکتابِ نفس بیان کرده‌ایم، چه او مبدأ مُحرِّک است و فاعل ماست. و این برایِ آن است که واجب است عقولِ مُفارِقه، برای هر چیزی که او را مبدأیی است به هر دو نحو مبدأ باشد، یعنی هم از جهت آنچه محرّک است، و هم از جهتِ آنچه غایت است. پس عقل فَعّال از آن جهت که مفارق است و برایِ ما مبدأ است، واجِب است که ما را به اندازه‌یی که معشوق عاشق را برمی‌انگیزد حرکت بدهد. واگر هر حرکتی چنان است که واجِب می‌کند به چیزی که آنرا به سویِ غایت حرکت می‌دهد، متصلّ باشد، پس واجب می‌کند که سرانجامِ ما نیزبه‌این‌عقلِ مفارق مُتصّل شویم، تا به مانندِ ایـن مبدأیی که آسمان بدان تعلُّق یافته است تعلُّق یابیم، چنانکه ارسطو می‌گوید، هر چند این امر برایِ زمانِ اندکی میسور باشد.»[2] و باز جایِ دیگر می‌گوید «سعادتِ قُصویٰ، که عبارت از نَظَرکردن در عقلِ مفارق است، به سبب قوّتی است که در زمان کمالش در عقل نظری پدید می‌آید».[3]

---

۱. تهافُت التهافت، ۲۷۵. ۲. تفسیر مابعدالطبیعه، ۱۶۱۲-۱۶۱۳.
۳. همانجا، ۱۲۳۰.

از این دو نصّ چنین برمی‌آید که سعادتِ نفس در مشاهدهٔ عقل فَعّال است، و آن زمانی است که به‌کمالِ خویش رسیده باشد، و این مشاهده نیز جز زمانی اندک دوام نمی‌یابد.

سیاستِ ابن‌رُشد

در موردِ عقاید سیاسی ابن‌رشد باید گفت که: شرح **جمهورِ** افلاطون به خامهٔ این حکیم در زبانِ عبری بر جای مانده است. این کتاب، با مقدّمه، ترجَمهٔ انگلیسی و حواشیِ روزنتال، زیر عنوانِ **شرح ابن‌رشد بر جمهور افلاطون** (کمبریج، ۱۹۵۶) چاپ شده است.[1] ابن‌رُشد، سیاستِ ارسطو را نمی‌شناخت. ولی در نظام فلسفیِ او -که یکسره ارسطویی بوده - **جمهور**، جایِ **سیاست** را گرفته است. و «هَمچنانکه خودِ ابن‌رُشد بیان کرده است **اخلاقِ نیقوماخُسی** و **جمهور** دو بخش مکمّلِ علم سیاست را تشکیل می‌دهد»[۲]. در اینجا آگاهی یا شعورِ اجتماعی ابن‌رُشد به صورتِ شهرآرمانی یا مدینهٔ فاضله ظاهر می‌گردد. وی گاه از «مثالِ جهانی»[۳] سخن می‌گوید که خود تعبیرِ دیگری از همان مدینهٔ فاضله است. وی به فارابی مکرّر استناد می‌کند. و نهادهای یونانی را با مهارتِ بسیاری با واقعیّت‌های جهانِ اسلامی منطبق می‌سازد، همچنانکه در رسالهٔ **بوطیقا** (= شِعریّات) انواع ادبی یونانی را با انواع ادبیِ تازی مقایسه می‌کند؛ و بالاخره اشارات و استناداتِ بسیاری به قوانین عامّ مسلمانان می‌کند، و به ویژه اوضاعِ سیاسی امپراطوری الموحدّون را با اوضاعِ سیاسی المُرابِطُون می‌سنجد.

در فلسفهٔ سیاسی ابن‌باجّه اشاره شد که وی به زندگانی در اجتماع چندان دل نمی‌داده است. ابن‌رُشد، با این عقیدهٔ او شدیداً مخالفت کرده، و در شرح این عبارت ارسطو که می‌گفته «انسانْ طبیعةً سیاسی است»، می‌گوید «این عبارتِ ارسطو بدین معنی است که برای انسان غیرممکن است که بدون دولت و اجتماع زندگانی بکند». وی در شرح مفصّل خود بر **جمهور** افلاطون نیز به معتبر بودنِ این اندیشهٔ ارسطویی تأکید می‌ورزد. وی در حالی که متقاعد شده است که انسان به سعادتِ

---

1. - E. I. J. Rosenthal, **Averroes' Commentary on Plato's Republic**, Cambridge, 1956.

۲. نقل از مقالهٔ «ابن‌رشد» دائرة المعارف اسلام، چاپ جدید، ۹۱۹/۳، به خامهٔ (R. Arnaldez).

3. I mage of the world.

برتر خود تنها در یک دولت آرمانی می‌تواند رسید، تأکید می‌ورزد که هیچ انسانی، نه تنها در عزلت به سعادت و کمال نمی‌رسد، بلکه اصلاً در خارج از نوعِ اجتماع سیاسی نمی‌تواند زنده بماند.

* * *

برای فهمیدن و ارزش‌یابی تفکُّر سیاسی ابن‌رُشد، علاوه بر شروح او به کتاب **جمهورِ** افلاطون و **اخلاق نیقوماخسیِ** ارسطو، باید به کتاب‌های فلسفی او و از آنجمله **تهافُت التهافت** در رَدّ **تهافت الفلاسفهٔ** غَزّالی و دفاع از فلسفه، و همینطور رسائل جَدَلی او از قبیلِ **فصل المقال** و ضمیمه و **مَناهِج الادّله** نیز توجُّه کنیم. و دلیلِ آن این است که ابن‌رُشد بیشتر از فارابی به تفوُّق شریعت به عنوان قانون آرمانیِ الهامی و تأثیرِ سیاسی آن به عنوان قانونِ آرمانی دولتِ آرمانی توجُّه داشته است. زیرا بخاطر باید داشت که او در روزگار موحدّون می‌زیست، و این دودمان قهرمانان پاک دینی و مدافعان اسلام سُنّی بودند. دو خلیفه نیزکه وی در دربارِ آنان می‌زیست، هر چند روشنفکر و حتی دانشجوی فلسفه بودند، امّا از نظر دور نباید داشت که دولتْ تحتِ نفوذ و سیطرهٔ متکلّمان، علماء و فقهاء بود، که با فلسفه به شدّت مخالفت می‌کردند. بنابراین، هر چند ابن‌رُشد اندکی احتیاط و محافظه‌کاری بخرج می‌داده، امّا نمی‌توان گفت که آنچه را باطناً می‌خواسته نمی‌نوشته است. و تا مدارک قطعی ارائه نگردد که بیاناتِ «دینی» او صرفاً لغلغهٔ زبانی بوده، باید به صداقتِ او در استناد به آیات و اخبار تردیدی نداشته باشیم.

وی در شرحِ خود بر **جمهور**، مکرَّراً قوانین دینی و قوانینِ انسانی را با همدیگر می‌سنجد. و می‌گوید: هدفِ شریعت درست همان است که علم سیاست به دنبالِ آن است، هر دو سعادت و راحتِ آدمیان را می‌خواهند شریعت از راهی و حکمتِ عملی از راهی. در اینجاست که شارعِ مقدَّس، و افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن‌سینا به هم می‌رسند.

هَدَفِ دولت این است که شهروندان را به غایتِ ایشان از طریقِ پیرَوی و اطاعت از قانون هدایت کنند. ولی تنها شارعِ نبوی - که خود فیلسوف نیز هست - می‌تواند قوانینی وضع کند که سعادت دو جانَبه را در یک دولتِ شرعیِ آرمانی تضمین کند، و آنْ دولتی است که توسطِّ **امام** اداره می‌شود. دولتِ اسلامی یک اجتماع آرمانی است؛ این دولت والاترین مظهر تمدُّن اسلامی است، همچنانکه **جمهور**، یا اجتماعِ

یونانی آرمانِ سیاسی تمدُّن یونانی است. ولی **خلیفه** صرفاً «پولیتیا»ی افلاطون نیست که چهره عوض کرده و با شرایط و اوضاع اسلامی منطبق شده باشد. هر چند هر دوی آنها بر پایهٔ قانون استوار هستند، **شریعتْ** حدودِ الهامیِ نَبَوی است، و بنابراین بر **ناموسْ**[۱] رُجحان دارد، همچنانکه الهام بر اُسطوره راجح است. ارتباطِ تنگاتنگ میان سیاست و شریعت برایِ فیلسوفان از راه مطالعهٔ افلاطون و ارسطو روشن شده است. و همین نکته، علاقهٔ ابن‌رُشد را به **جمهور** و تطبیقِ اندیشه‌های افلاطونی را به دولتِ اسلامی بیان می‌کند.

شاید از مختصری که تاکنون آورده‌ایم، این مطلب روشن شده باشد که ابن‌رُشد اصرار دارد بگوید که مدینهٔ فاضلهٔ افلاطونی همان اَهدافی را دنبال می‌کند که دولتِ اسلامی به دُنبال آن است. ولی در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که در جمهوریِ افلاطون تنها فیلسوفانِ پادشاه یا حُکَمایِ زعیم به کمال مطلق می‌رسند. و محافظان یا پاسداران هر چند مقامی والا دارند، امّا به پایگاهْ فروتر از فیلسوفان حاکم هستند و تودهٔ مردم، عملاً مردمانی ساده و فرومایه‌اند، و عملاً اعتباری ندارند، و در حقیقت وسائل راحت و مقدّماتِ استراحتِ دو طبقهٔ اوّل را فراهم می‌سازند؛ و حال آنکه در قلمرو خلافت یا دولتِ آرْمانی اسلام، همهٔ مسلمانان متحّداند و در ایمان و عَمَل می‌توانند از امکاناتِ دستگاهِ خلافت به طورِ مساوی برخوردار باشند، و هیچ مهمّ نیست که دربارهٔ مباحثِ عمده چه تفسیری ارائه می‌دهند. در سایهٔ حدودِ الهامی نبوّت، فیلسوفان پایگاهی بهتر از تودهٔ مؤمنان و گرویدگان در رسیدن بـه هَـدَفِ سعادت در دنیا و آخرت ندارند. این درست است که نیل بدین سعادتِ دو جانبه به سبب مِزاج و استعداد طبیعی آنها دُچار دشواری می‌شود، و موقوف بر استفاده‌یی است که فرد از مواهب و امکانات خود بتواند بکند و نیز وابسته به انجام وظایف خود نسبت به خداوند و به برادرانِ مسلمان خویش است. هر چند فلاسفه ممکن بود که گمان بَرَند که شکافِ عمیقی، بویژه از لحاظِ عقلی، آنـان را از توده‌هـای مسلمان جدا کرده است همچنانکه فیلسوفان یونانی را از انبوه مردم خودشان جدا می‌ساخت، ولی ایشان هرگز انکار نمی‌کردند که در نظرِ خدایْ تعالیٰ همهٔ مسلمانان برابراند و همه حقّ دارند که نصیبِ مناسب و در خورِ خود را از سعادت ببرند.

جواب این است که: وقتی ابن‌رُشد تأکید می‌ورزید که همهٔ طبقاتِ سه‌گانهٔ مردم

---

۱. «ناموس»، در اینجا به معنی «قوانین موضوع بشر»، و بویژه فیلسوفان است.

موظَّف‌اند که اعتقاداتِ اساسیِ اسلامی را در معانیِ سادهٔ آنها بپذیرند؛ و همواره به رُجحانِ شریعت بر ناموس (= اصول فلاسفه) تأکید می‌کند، دلیلی نمی‌توان دید که پاک دینی نسبی او را مخدوش بدانیم و یا گُمان کُنیم که وی خود از وجودِ این تضادّ آگاه نبوده است. تا آنجا که اندیشهٔ سیاسی در اسلام مطمح نظر است، به جرأت می‌توان گفت که هیچ فیلسوف اسلامی نتوانسته است به اندازهٔ ابن‌رشد از مطالعهٔ فلسفهٔ سیاسی افلاطون نتایجی راکه او در تطبیق آن فلسفه با واقعیّات سیاسیِ عصر خود استفاده کرده یا آن را با اوضاع سیاسی معاصر خود تطبیق داده، موفّق بوده باشد. جِدّیّتی که وی با آن مفاهیم افلاطونی را دربارهٔ تمدُّنِ قلمرو خود بکار برده به نحوی که در بسیاری از مواردْ یکسره با همدیگر اختلاف داشته‌اند، اصیل بودنِ اندیشهٔ سیاسی او را محقق می‌سازد. و این جنبه از تفکُّر سیاسیِ او، از اتّکایِ آشکار او بر فارابی بسیار مهمّ‌تر است. دفاع وی از فلسفه با این ادّعایِ مهّم که فلاسفه پاسبانان ویژهٔ شریعت و شارحان شریعت از راهِ توانایی خودشان در ارائه دادن دلیل برهانی هستند، یک معنیِ سیاسی به خود می‌گیرد، از این نظر که وی متکلّمان را با سوفسطاییانِ افلاطون یکی می‌داند و معتقد است که آنان برای دولتِ آرمانی خَطَر و مایهٔ زحمت بوده‌اند.

از این نظرگاه، وحدت فلسفهٔ سیاسی ابن‌رُشد آشکار است. انتقادِ مستدلّ وی از دولتِ معاصر اسلامی و اجتماعْ، موافق اصول افلاطونیِ شرکت و مساهمتِ فیلسوف در حیاتِ سیاسی است؛ و این کار یک انجام وظیفهٔ بسیار مهمِ مَدَنی (civic) است، گذشته از عملِ دیگری به عنوانِ قاضی و یک پزشک.

سپاسگزاریهایِ بسیار ابن‌رُشد در پایان شرح **جمهور** از حامی و سرورِ خود، و همین طور دُعا برایِ بقایِ او، که در واقع با کلماتِ آغاز **ضمیمه** یکی است، ممکن است چیزی بیشتر از صِرْفِ تملُّق و طلبِ لطف در آینده بوده باشد. زیرا دو خلیفهٔ موّحدی که ابن‌رُشد آنان را خدمت می‌کرد، به دلیل حمایتِ بی‌دریغ خودشان از فلسفه مشهور بودند، و لذا ابن‌رُشد زمانی که از امام - دولت بحث می‌کرد، این دو شخصیّت در نظرِ او بوده‌اند. همین طور باید بخاطر داشت که در بخشی از **فصل المقال** وقتی که «قدرتِ حاکم» را مخاطب می‌سازد، او را «مشوّق فلسفه و آشنا به تعالیم اساسی و عامِّ اسلام» می‌خواند! باز ما از مطالعهٔ افلاطون می‌دانیم که اعتقادات صحیح و باورهای درست همان اندازه برای بهبود دولت ضرورت دارد که

عدالت، و ابن‌رشد به سادگی این اندیشه‌ها را به دولتِ اسلامی منطبق می‌سازد. این اندیشه‌ها حتی در دولتِ اسلامی مهم‌تر هستند، زیرا شریعت در تعلیم نَظَری و عملی خویش این باورها را برای بهبودِ شهروندان و سعادتِ ایشان در این جهان و جهانِ دیگر پیش‌بینی می‌کند. خلاصه، غایتِ شریعت با غایت حکمت یکی است، و از آنجمله علم سیاست، به نحوی که توسُّط فارابی و همهٔ فیلسوفانِ بعدی ادامه یافته است.

اشتغالِ ذهنی ابن‌رشد با علم سیاست و فضیلتِ سیاسی (به عنوانِ ترکیبی از حزم و فضیلتِ اخلاقی) از شرحِ مطّول وی بر بیان ارسطو که همچنانکه حزم بر روی حکمت (یا خردمندی) بیشتر از دارو بر رویِ تندرستی تأثیری ندارد، برمی‌آید. همین‌طور علم سیاست بر خدایان حکومت نمی‌کند صرفاً برای اینکه این علم همه چیز را در دولت تنظیم می‌کند. «همه چیز»، آشکارا شامل مراسم نیز می‌سشود. این واقعیّتِ صِرْف که ارسطو علم سیاست را [در آثارِ خود] یاد کرده بود، دلیلی کافی برایِ ابن‌رُشد بود که تعریف ارسطو را از سیاستْ تفسیر و شرح دهد. لذا در آغاز **اخلاق نیقوماخسی** می‌خوانیم:

«حکومتِ سیاسیِ عامّ، یعنی فنّ ادارهٔ دولت‌ها، عبارت از حالت حاکمیّت بر سرِ همهٔ حالات دیگر در دولت است، و مقصود من فنونی است که در زیرِ این فنّ قرار دارند، زیرا این فنّ فنونِ تابعهٔ خود را فرمان می‌دهد که چگونه و چه کاری باید انجام دهند. هرجا که اصطلاح سیاست یاد می‌شود، ابن‌رُشد معنیِ آن را برای اجتماعِ آدمیان به عنوانِ شرکت‌کنندگان در یک سعی همگانی برای خیر عامّ تبیین می‌کند، و اندیشه‌هایی را منعکس می‌سازد که ارسطو ارائه و بسط داده است.

مراسم دینیِ اسلام همیاری را تقویت می‌کند، زیرا این مراسم تکالیفی را که بر گردن هر فرد در ارتباط با همنوعانِ مسلمان خود نهاده است عرضه می‌دارد. ابن‌رشد می‌بایست با ارسطو نوعی یگانگی و دلسپردگی احساس می‌کرده است آنگاه که وی بر خصوصیّت «مدنی» و تأثیر اجتماعی سپاسگزاری نسبت به کشاورزان و انجمن‌های قربانی کردن را مورد تأکید قرار کرده است.

در پایان، باید یک بارِ دیگر خاطرنشان کرد که علاقه به قانون و عدل آن زمینهٔ مشترک را میان این فیلسوف مسلمان و استادان یونانی او فراهم ساخته است که او را برای کاربُردِ حکمتِ عملیِ یونانی در جهان اسلامی و دولتِ اسلامی روزگار خویش

آماده کُند، و ویژگیِ سیاسی شریعت را با فرصت بلامنازع آن برایِ اجتماع مسلمانان فراهم‌سازد، همان‌چیزی که حکمتْ برایِ یونانیان فراهم‌می‌ساخت: خیر و سعادتِ عُظمیٰ.[1]

1. کتاب‌شناسیِ فصل، در پاورقی‌ها یاد شده است.

کتاب‌شناسیِ عمومی

فهرست مآخذ کتاب و مشخصات آنها[1]

۱. فارسی و عربی

- **آتشکدهٔ آذر**، لطفعلی‌بک آذر، چاپ هندوستان، ۱۲۷۷ هـ. ق.
- **الاثار الباقیة عن القرون الخالیه**، ابوریحان بیرونی، لایپزیک، ۱۷۷۸ م. (به اهتمام ادوارد ساخائو).
- **آثار البلاد و اخبار العباد**، زکریا محمود قزوینی، بیروت، ۱۹۷۳
- **آداب اللغة العربیة**، جرجی زیدان، چهار جزء، مصر (مطبعه الهلال) ۱۹۳۷-۱۹۳۰.
- **آراء اهل المدینة الفاضلة**، ابونصر فارابی، مصر (مطبعه النیل)، طبع اول (به اهتمام شیخ فرج‌الله زکی الکردی و شیخ مصطفی القبانی)، بی‌تاریخ.
- **آیین سخنوری**، محمدعلی فروغی، چاپ انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۴ هـ. ش.
- **ابن‌سینا** (مقدمه حکمة المشرقیّین)، دکتر قاسم غنی، تهران ۱۳۱۵ هـ. ش.
- ابن‌مسکویه، **فلسفته الاخلاقیة و مصادرها**، دکتر عبدالعزیز عزت، مصر، ۱۹۴۶ م.
- **ابن‌المقفع**، عباس اقبال آشتیانی، چاپ مجله ایرانشهر (برلین)، ۱۳۰۷ هـ. ش.
- **ابوالریحان البیرونی: حیاته، مؤلفاته، ابحاثه العلمیة**، علی احمد الشحات،

---

۱. در این فهرست، «الف و لام» را در شمارش الفبایی کتب منظور نکرده‌ایم، همین‌طور برخی مجلات و کتابهای غیرمهم را یاد نکرده‌ایم. و نیز باید به خاطر داشت که برخی از کتابها را که دوبار چاپ یا افست شده (اگر لازم بوده) هر دو تاریخ چاپ (یا افست) را قید کرده‌ایم.

تقدیم دکتر عبدالحلیم منتصر، دارالمعارف مصر، ۱۹۶۸.
- **اتحاف سادة‌المتقین فی شرح احیاء علوم‌الدین**، سیدمرتضی زَبیدی (ابوالفضل محمدبن محمد)، ج ۱، چاپ مصر، ۱۳۵۱ هـ. ق.
- **احادیث مثنوی**، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ‌دوم، دانشگاه‌تهران، ۱۳۴۷ هـ. ش.
- **احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم**، مقدسی، لیدن، ۱۹۰۶ م.
- **احصاءالعلوم**، ابونصر فارابی، قاهره (دارالفکر العربی)، ۱۹۴۸ م. طبع دوم (به اهتمام دکتر عثمان امین).
- **احیاء علوم‌الدین**، ابوحامد محمدبن محمدبن محمدغزالی، قاهره، ۱۹۵۷ (به اهتمام دکتر بدوی احمد طبانه)
- **اخلاق‌الاشراف**، عبید زاکانی، تهران، ۱۳۴۶ هـ. ش. (از روی نسخه ۱۳۰۳ هـ. ق. چاپ استانبول).
- **اخلاق جلالی** (= لوامع الاشراق)، جلال‌الدین دوانی، چاپ هند، ۱۳۵۱ هـ. ق.
- **الاخلاق عندالغزالی**، زکی مبارک، قاهره (دارالکاتب العربی للطباعة والنشر)، ۱۹۲۴ م.
- **اخلاق محتشمی**، خواجه نصیرالدین طوسی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ هـ. ش. (به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه).
- **اخلاق ناصری**، خواجه نصیرالدین طوسی، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، چاپ دوم انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰ هـ. ش.
- **اخلاق الوزیرین**، ابوحیان توحیدی، دمشق، ۱۹۶۵ (به اهتمام محمدبن تأویت الطنجی).
- **الادب الوجیز للولد الصغیر** (منسوب به) خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۱۲ هـ. ش. (به اهتمام عباس اقبال آشتیانی).
- **الاربعین فی اصول الدین**، امام فخر رازی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ هـ. ق.
- **ارشاد الاریب الی معرفة الادیب**، یاقوت حموی، ۲۰ جزء، چاپ دارالمأمون ۳۸-۱۹۳۶ (به اهتمام احمد فریئد الرفاعی).
- **از اسکندریه تا بغداد**، ماکس مایرهوف ← بخش لاتین.

- **اساس الاقتباس**، خواجه نصیرالدین طوسی، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶ هـ. ش. (به اهتمام مدرس رضوی).
- **اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید**، محمدبن منور، چاپ تهران، ۱۳۲۰ هـ. ش. (به اهتمام احمد بهمنیار)؛ چاپ دکتر ذبیح‌الله صفا، امیرکبیر، ۱۳۵۳ هـ.ش.
- **اسرارالحکم**، ملاهادی سبزواری، تهران، ۱۳۸۶ هـ. ق.؛ ۱۳۶۱ هـ. ش. (انتشارات مولی).
- **اسرارنامه**، عطار نیشابوری، تهران، ۱۳۳۸، هـ. ش. (به اهتمام دکتر سیدصادق گوهرین).
- **الاسفار الاربعة فی‌الحکمة المتعالیه**، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (= ملا صدرا)، چهار مجلد، تهران، ۱۲۸۲ هـ. ق.
- **اسکندرنامه** (= اقبالنامه)، نظامی گنجوی، چاپ وحید، تهران، ۱۳۱۸ هـ. ش.
- **الاشارات و التنبیهات**، ابن‌سینا، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ هـ. ش. (به اهتمام محمود شهابی خراسانی).
- **الاشارات لابن سینا مع شرحی الطوسی و الفخر رازی**، مصر (مطبعة الخیریه)، ۱۳۳۵ هـ. ق.
- **اصول الفلسفة العربیة**، یُوحنّا قُمَیِّر، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۶۷ م.
- **الاعلام**، خیرالدین زرکلی، دوجلد، قاهره (المطبعة العربیة)، ۱۳۴۵/۱۹۲۷ هـ. ق.
- **اعلام الفلسفة العربیة**، یازجی و کرم، بیروت، ۱۹۶۵
- **اعلام النبوة**، ابوحامد الرازی، تهران (انجمن فلسفه ایران)، ۱۳۹۷ هـ. ق. (به اهتمام صلاح الصاوی و دکتر غلامرضا اعوانی).
- **اغاثة اللهفان**، ابن‌قیم الجوزیه، ج اول، مصر (مصطفی البابی الحلبی)، ۱۹۳۴-۱۹۶۱.
- **الاغانی**، ابوالفرج اصفهانی، ۲۲ جزء، مصر (وزارة الثقافة و الارشاد القومی)، ۱۹۲۱-۴۸.
- **افلوطین عندالعرب**، نصوص حققها و قدم‌لها عبدالرحمن بدوی، کویت،

۱۹۷۷ م.
- **اقبال‌نامه**، نظامی گنجوی (گنجه‌ای)، چاپ وحید، تهران، ۱۳۱۷ هـ. ش.
- **اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد**، سعید الخوری الشرتونی اللبنانی، ۳ جزء، بیروت، ۱۸۹۳-۱۸۸۹ م.
- **الهی‌نامه**، عطار (فریدالدین) نیشابوری، انتشارات تهران، زوار، ۱۳۵۱ هـ. ش.
- **الامتاع و المؤانسه**، ابوحیان توحیدی، سه جزء، چاپ بیروت، ۱۹۵۳ م (به اهتمام احمد امین و احمد الزین).
- **امثال و حکم** (چهار جزء)، علی‌اکبر دهخدا، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲ هـ. ش.
- **اُمَراءالبیان**، محمد کردعلی، دو جزء، قاهره (مطبعة لجنة التألیف و الترجمه والنشر)، ۱۳۶۷ هـ. ق. /۱۹۴۸ م.
- **امل الامِل فی علماء جَبَل عامُل**، محمدبن حسن حر عاملی، ذیـل رجـال استرآبادی و ابوعلی، بی. تا.
- **ایران قدیم**، حسن پیرنیا، تهران (چاپخانه مجلس)، ۱۳۱۰ هـ. ش.
- **بحثی در تصوف**، دکتر قاسم غنی، تهران، ۱۳۳۱ هـ. ش. (از انتشارات مجله یغما).
- **بُحَیْره**، فزونی استرآبادی، چاپ تهران ۲۹-۱۳۲۸ هـ. ش.
- **البَدْءُ و التاریخ**، مطهربن طاهر مقدسی، سه (۳) جزء، پاریس ۱۹۰۶-۱۸۹۹ م
- **البدایة و النهایة**، ابن کثیر، مصر، ۱۳۵۸ هـ. ق.؛ مصر (مطبعةالسعادة)، ۱۳۲۸ هـ. ق.
- **بدایع الحکم**، آقاعلی مدرس، تهران، ۱۳۱۴ هـ. ق.
- **بصائر النصیریه**، خواجه نصیرالدین طوسی، مصر، ۱۸۹۸ م.
- **بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة**، جلال‌الدین سیوطی، قاهره (مطبعة السعادة)، ۱۹۶۴ م.
- **بوستان**، شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، تهران (کتابفروشی بـروخیم)، ۱۳۱۶ هـ. ش. (به اهتمام محمدعلی فروغی).

- **البیان و التبیین**، جاحظ بصری، چهار جزء، مصر ۱۹۶۱-۱۹۶۰ (به اهتمام عبدالسلام محمد هارون).

- **بیست مقاله قزوینی**، جزء دوم، تهران - مطبعه مجلس، ۱۳۱۳ هـ. ش. (به اهتمام عباس اقبال).

- **پانزده قصیده**، ناصرخسرو قبادیانی، تهران، ۱۳۴۰ هـ. ش. (به اهتمام دکتر مهدی محقق).

- **پانزده گفتار** (= از امیروس تا برناردشاو)، مجتبی مینوی تهرانی، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ هـ. ش.

- **پورسینا**، سعید نفیسی، تهران، کتابخانه دانش، ۱۳۳۳ هـ. ش.

- **تائیس**، آناتول فرانس، ترجمه فارسی به خامه دکتر قاسم غنی، تهران، ۱۳۲۱ هـ. ش.

- **تاج‌العروس**، الزبیدی، ۱۰ مجلد، قاهره (مطبعة الخیریه)، ۳۰۷-۱۳۰۶ هـ. ق.

- **تاریخِ** ابن‌خلدون (= کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر)، ابن‌خلدون تونسی، هفت (۷) جزء، طبع بولاق، ۱۲۸۴ هـ. ق.

- **تاریخ** ابن خلکان ← وفیات‌الاعیان.

- **تاریخ ابن‌الساعی** الخازن (= الجامع المختصر)، الجزء التاسع، بغداد، ۱۹۳۴ نجار، چاپ مصر، ۱۹۵۷ م.

- **تاریخ ادبیات ایران**، جلال‌الدین همایی، دوجزء، چاپ اول تبریز، ۱۳۰۸ هـ. ق.

- **تاریخ ادبیات ایران**، ادوارد براون، ج چهارم، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۶ هـ. ش.

- **تاریخ ایران** (از اسلام تا دوره مغول)، وزارت فرهنگ (دوره مدارس)، عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۹ هـ. ش.

- **تاریخ بغداد**، خطیب بغدادی، ج ۹ و ۱۱، چاپ مصر، ۱۹۳۱ م.

- **تاریخ بیهق**، ابوالحسن علی‌بن زیدالبیهقی، چاپ تهران، ۱۳۱۷ هـ. ش. (به اهتمام احمد بهمنیار).

- **تاریخ بیهقی** (= تاریخ مسعودی)، ابوالفضل بیهقی، چاپ دکتر علی‌اکبر

فیاض، دانشگاه مشهد، چاپ دوم، ۱۳۵۰ هـ. شـ.
تاریخ التمدن الاسلامی، جرجی زیدان، پنج جزء، دارالهلال قاهره، بی‌تاریخ (به اهتمام دکتر حسین مونس).
- **تاریخ جهانگشای**، جوینی، ج سوم (اسمعیلیه و...)، تهران، ۱۳۱۲ هـ. شـ. (به اهتمام علامه قزوینی).
- **تاریخ الحکماء** (= اخبار الحکماء) ابن‌القفطی (جمال‌الدین...)، چاپ مصر، ۱۳۲۶ هـ. ق.
- **تاریخ الحکماء ابن‌القفطی** (جمال‌الدین...) لایپزیک ۱۹۰۳ (به اهتمام ژولیوس لیپرت).
- **تاریخ الحکماء** (= نزهة الارواح و روضة الافراح)، شهرزوری، ترجمه فارسی آقاضیاءالدین دری، تهران، ۱۳۱۶، هـ. شـ.
- **تاریخ حکماء الاسلام** (= تتمه صوان الحکمه)، ابوالحسن علی‌بن زید بیهقی، دمشق، ۱۹۴۶ م.
- **تاریخ الخلفاء**، جلال‌الدین سیوطی، قاهره، ۱۳۵۱ هـ. ق.
- **تاریخ طبری** (= التاریخ الکبیر)، ابوجعفر محمدبن جریر طبری (۱۵) جزء چاپ لایدن ۱۹۰۱-۱۸۷۹ م (به اهتمام دخویه).
- **تاریخ منتظم ناصری**، اعتمادالسلطنه، چاپ تهران، بی. تا.
- **تاریخ علماء بغداد**، محمد سلامی، چاپ بغداد، ۱۹۵۲.
- **تاریخ علم‌الفلک فی العراق**، عباس العزّاوی، بیروت، ۱۹۵۳.
- **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی**، دکتر ذبیح‌الله صفا، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱ هـ. شـ.
- **تاریخ العلوم عندالعرب**، دکتر عمر فروخ، بیروت، ۱۹۷۰ م.
- **تاریخ الفرق الاسلامیة و نشأة علم‌الکلام عندالمسلمین**، استادعلی مصطفی الغرابی، مطبعة السعاده قاهره، ۱۹۴۸ م.
- **تاریخ الفلسفة فی‌الاسلام**، دبور، ترجمه عربی دکتر محمدهادی ابوریده، مصر، ۱۹۵۲ م.

تاریخ فلاسفة الاسلام فی‌المشرق و المغرب، محمد لطفی جمعه، قاهره ۱۹۲۷ م / ۱۳۴۵ هـ. ق.
- **تاریخ الفلسفة العربیة**، حنّا الفاخوری و خلیل الجُرّ، بیروت ۵۸-۱۹۵۷ م.
- **تاریخ گزیده**، حمدالله مستوفی، قزوینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶ هـ. شـ. (به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی).
- **تاریخ مختصر نثر فارسی**، حسینقلی کاتبی، تهران، ۱۳۳۷ هـ. شـ.
- **تاریخ مغول**، عباس اقبال آشتیانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۴۷ هـ. شـ. (چاپ دوم).
- **تاریخ الموسیقی العربیة**، هانری جرج فارمر، تعریب جرجیس فتح‌الله المحامی، بیروت، بی. تا.
- **تاریخ و فرهنگ**، مجتبی مینوی طهرانی، تهران (انتشارات خوارزمی)، ۱۳۵۲ هـ. شـ.
- **تتمه الیتیمة** (= ذیل یتیمة الدهر)، ثعالبی ← یتیمةالدهر.
- **تجارب الامم** (همراه باذیلی از تواریخ گوناگون)، ابوعلی‌بن مسکویه، چهار جزء، مصر (مطبعة التمدن)، ۱۹۱۶-۱۹۱۴ م (به اهتمام هـ. ف. آمدرز).
- **تجاربِ السَلَف**، هندوشاه نخجوانی، تهران، ۱۳۴۴ هـ .شـ. (چاپ دوم) به اهتمام عبّاس اقبال آشتیانی.
- **تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن**، ابوریحان بیرونی، ترجمه احمد آرام، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ هـ. شـ.
- **التحصیل**، بهمنیار بن المرزبان آذربایجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ هـ. شـ. (به اهتمام مرتضی مطهری).
- **تذکرة الاولیاء**، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران، انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۶ هـ. شـ. (به اهتمام دکتر محمد استعلامی).
- **تذکرة الشعراء**، دولتشاه سمرقندی، تهران، ۱۳۳۷ هـ. شـ. (به اهتمام محمد عباسی).
- **تذکرهٔ هفت اقلیم**، امین احمدرازی، نسخه خطی مدرسه سپهسالار.
- **تراث العرب العلمی**، استاد قدری طوقان، بیروت، ۱۹۴۸ م.

- **تراث الیونانی**، ماکس مایرهوف، ترجمه عربی، چاپ قاهره، ۱۹۶۱ م.
- **ترانه‌های خیام**، صادق هدایت، تهران (جیبی امیرکبیر)، ۱۳۵۱ هـ. ش.
- **ترجمه اشارات ابن‌سینا**، گزارنده ناشناخته، تهران ۱۳۱۶ هـ. ش. (به اهتمام حسن مشکان طبسی).
- **ترجمه تتمه صوان‌الحکمه**، ابوالحسن زیدبیهقی (= درة الاخبار ولمعة الانوار)، به انشای منتجب‌الدین منشی یزدی، تهران، ۱۳۲۱ هـ. ش.
- **ترجمه تفسیر طبری**، هفت (۷) جزء فراهم آمده در زمان سلطنت منصوربن نوح سامانی (سلطنت ۳۵۰ تا ۳۶۵ هـ. ق.) به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی ۱۳۳۹-۴۴ هـ. ش.
- **التصوف الاسلامی** (فی‌الادب و الاخلاق)، زکی مبارک، جزء اول، طبع سوم، مصر، ۱۹۵۴/۱۳۷۳
- **التعریفات** (ومعها رسالة فی بیان اصطلاحات الواردة فی کتاب **الفتوحات المکیة** لابن العربی)، سیدشریف جرجانی حنفی، مصر، ۱۳۵۷ هـ. ق./ ۱۹۳۸ م.
- **تعلیقه** بر شرح **منظومه** سبزواری، شیخ محمدتقی آملی، تهران، ۱۳۷۰ هـ. ق.
- **تعلیقه** بر شرح منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی مدرس آشتیانی، تهران، ۱۳۵۲ هـ. ش.
- **تفسیر روح‌الجنان و روح‌الجنان**، شیخ ابوالفتوح رازی، دوازده (۱۲) جزء، کتابفروشی اسلامیه ۸۷-۱۳۸۲ هـ. ق. به تصحیح شیخ ابوالحسن شعرانی.
- **تفسیر کبیر** (= مفاتیح الغیب)، امام فخر رازی، ۳۲ مجلد، چاپ مصر (مطبعة البهیه و غیره)، ۱۹۳۴ م.
- **التفهیم لاوائل صناعة التنجیم**، ابوریحان بیرونی، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۵۳ هـ. ش. (به اهتمام جلال‌الدین همایی).
- **تقویم البلدان**، ابوالفداء، چاپ پاریس (دارالطباعة السلطانیه)، ۱۸۴۰ م. (به اهتمام دی‌سلان).
- **تلبیس ابلیس** (= نقدالعلم و العلماء)، ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی، چاپ مصر، بی. تا.

- **تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة**، شیخ مصطفی عبدالرازِق، قاهره، ۱۹۴۴ م.
- **التنبیه و الاشراف**، مسعودی، لایدن، ۱۸۹۴ (به اهتمام دخویه)؛ ۱۳۵۷ هـ. ق. چاپ بغداد.
- **تهافت التهافت**، ابن‌رشد اندلسی، قاهره (دارالمعارف)، ۱۹۶۸ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).
- **تهافت الفلاسفة**، ابوحامد محمدبن محمدبن محمد غزالی، چاپ مصر، دارالمعارف، طبع سوم، ۱۹۵۸ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا)؛ و ترجمه فارسی، به خامه علی‌اصغر حلبی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ هـ. ش. چاپِ دوم، انتشاراتِ زوّار
- **تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق**، ابوعلی بن مسکویه، چاپ بیروت، ۱۹۶۱ م.
- **الثمرة المرضیة فی بعض الرسالات الفارابیة**، چاپ لایدن، ۱۸۹۰ (به اهتمام دیه تریصی).
- **جامع البدایع**، مشتمل بر چندین رساله از آثار ابن‌سینا، و دیگران (رسائل منسوب به ابن‌سینا عبارتند از: فی‌الصلوة؛ تفسیر المعوّذتین؛ کیفیة الزیارة؛ دفع الغم من الموت؛ القضاء و القدر؛ العشق؛ حی‌بن یقظان؛ الطیر؛ اجوبة علی مسائل ابی‌الریحان البیرونی؛ علة قیام الارض فی وسط السماء)، قاهره، ۱۳۳۵ هـ. ق.
- **جامع‌التواریخ**، خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی (بخش اسمعیلیان، فاطمیان و...)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۸ هـ. ش. (به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی).
- **جامع‌الحکمتین**، ناصرخسرو قبادیانی، تهران، ۱۳۳۲ هـ. ش.
- **جامع السعادات**، محمد نراقی، سه (۳) جزء، چاپ نجف ۱۳۸۳ هـ. ق./ ۱۹۶۳ م. (به اهتمام شیخ محمدرضا المظفر).
- **الجامع الصغیر فی حدیث البشیر النذیر**، سیوطی، قاهره، ۱۳۲۵ هـ. ق.
- **جامع العلوم** (موسوم به «ستینی»)، امام فخرالدین رازی، بمبئی، ۱۳۲۳ هـ. ق.
- **جاودان‌نامه**، باباافضل کاشانی مرقی، تهران، ۱۳۱۱ هـ. ش.

- **جمال‌الدین** (سید...) اسدآبادی و رساله **نیچریه**، علی‌اصغر حلبی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۵۰ هـ. ش. (به ضمیمه ترجمه مقاله ارنست رنان درباره «اسلام و علم» به خامهٔ استاد سیدمحمّد علی جمالزاده).
- **الجماهر فی معرفة الجواهر**، ابوریحان بیرونی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ هـ. ق.
- **الجمع بین رأیی الحکیمین**، ابونصر فارابی، چاپ مصر، ۱۹۴۹. چاپ لایدن، ۱۹۱۱ م.
- **جواهر القران**، ابوحامد محمد غزالی، بیروت (دارالافاق الجدیدة)، ۱۹۷۳ م.
- **الجواهر المضیّة فی طبقات الحنفیه**، ابن ابی‌الوفاء القرشی، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ هـ. ق.
- **چهارده رساله**، امام فخررازی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ هـ. ش. (به اهتمام سیدمحمدباقر سبزواری).
- **چهار مقاله** (= مجمع النوادر)، نظامی عروضی سمرقندی، لایدن، ۱۹۰۹ م. (به اهتمام علامه محمد قزوینی).
- **چهار مقاله** (= مجمع النوادر)، نظامی عروضی سمرقندی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۳۳ هـ. ش. (به اهتمام دکتر محمد معین).
- حاشیه ملاعبدالله در منطق، تهران، ۱۳۲۳ هـ. ق.
- **حبیب‌السیر**، خواندمیر، چهار جزء، چاپ کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۳۶ هـ. ش.
- **حجة الحق ابوعلی سینا**، سیدصادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۱ هـ. ش.
- **حدود العالم من المشرق الی المغرب**، مؤلف ناشناخته، تهران، ۱۳۴۰ هـ. ش. (به اهتمام دکتر منوچهر ستوده).
- **حدیقة الحقیقة**، سنائی غزنوی، تهران، ۱۳۲۹ هـ. ش. (به اهتمام مدرس رضوی).
- **الحضارة الاسلامیة فی‌القرن الرابع الهجری**، آدم متز (= Adam Mez)، ترجمه دکتر محمد عبدالهادی ابوریده، دو جزء بیروت، ۱۹۶۷ م.
- **حکمت الهی**، مهدی الهی قمشه‌یی، تهران ۱۳۴۵ هـ. ق.
- **الحکمة الخالدة** (= جاویدان خرد)، ابوعلی‌بن مسکویه، چاپ دانشگاه

تهران، ۱۳۵۸ هـ. ش. (به اهتمام عبدالرحمن بدوی).

– **حکمت سقراط و افلاطون**، محمدعلی فروغی (ذکاءالملک)، چاپ دوم، تهران، ۱۳۱۶ هـ. ش.

– **الحوادث الجامعه**، کمال‌الدین عبدالرزاق بن الفوطی، بغداد، ۱۳۵۱ هـ. ق. (به اهتمام مصطفی جواد)، مصر ۱۹۵۸ م.

– **خاندان نوبختی**، عباس اقبال آشتیانی، تهران، مطبعه مجلس، ۱۳۱۱ هـ. ش.

– **الخِطَط والاثار**، مقریزی، دو جزء، بولاق، ۱۲۷۰ هـ. ق.

– **خلاصهٔ حکمة الاشراق واسفار**، اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۴۸ هـ. ش.

– **خوان الاخوان**، ناصرخسرو، تهران، ۱۳۳۸ هـ. ش.

– **«خواندنی‌ها»** (مجله)، شماره مخصوص نوروز ۱۳۵۲، ناشر علی‌اصغر امیرانی.

– **خیامی‌نامه**، جلال‌الدین همایی، بنگاه ترجمه و نشرکتاب تهران، ۱۳۴۶ هـ. ش.

– **دانشمندان آذربایجان**، محمدعلی خان تربیت، تهران، ۱۳۱۴ هـ. ش.

– **دانش‌نامه علائی**، ابوعلی بن‌سینا، – (منطق و الهی تنها)، تهران ۱۳۱۵ هـ. ش. (به اهتمام سیداحمد خراسانی).

– **دانش‌نامه علائی**، ابوعلی بن‌سینا، – منطق، الهی، و طبیعی – به اهتمام دکتر محمد معین و سیدمحمد مشکوة، تهران ۱۳۳۱–۱۳۳۰ هـ. ش.

– **دبستان المذاهب**، موبد، چاپ بمبئی، ۱۲۶۲ هـ. ق.

– **دراسات عن‌المورخین العرب**، قاهره دارالمعارف، ۱۹۵۳

درة الاخبار و لمعة الانوار، (← ترجمه فارسی تتمه صوان‌الحکمه بیهقی)، منتجب‌الدین منشی یزدی، تهران، ۱۳۱۸ هـ. ش.

– **دعوة التقریب من خلال رسالة الاسلام**، مصر، ۱۹۶۶، مقاله محمود محمد خضیری، با عنوانِ «افضل‌الدین الکاشانی فیلسوف مغمور»، ۱۹۰–۱۸۳.

– **دیوان ابن عُنَین**، بیروت ۱۹۷۱؛ چاپ دمشق، ۱۹۴۶ (به اهتمام خلیل مردم‌بک).

– **دیوان**، ابونواس حسن‌بن هانی الاهوازی، بیروت (دارصادر)، ۱۹۷۱ م.

- **دیوان**، ادیب‌الممالک فراهانی، چاپ وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۲ هـ. شـ.
- **دیوان**، امیر معزی نیشابوری، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۱۹ هـ. شـ. (به اهتمام عباس اقبال).
- **دیوان**، انوری، دو (۲) جلد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۴۰-۱۳۳۷ هـ. شـ. (به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی).
- **دیوان**، ایرج میرزا، چاپ کتابخانه مظفری، تهران، ۱۳۳۹ هـ. شـ.
- **دیوان**، حافظ، تهران، ۱۳۲۰ هـ. شـ. (به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی).
- **دیوان**، خاقانی شروانی، تهران، ۱۳۱۶ هـ. شـ. (به اهتمام علی عبدالرسولی).
- **دیوان**، خاقانی شروانی، تهران، ۱۳۱۶ هـ. شـ. (به اهتمام دکتر ضیاءالدین سجادی).
- **دیوان**، سنائی غزنوی، تهران، ۱۳۴۱ هـ. شـ. (به اهتمام مدرس رضوی).
- **دیوان**، سوزنی سمرقندی، تهران، ۱۳۴۵ هـ. شـ. (به اهتمام دکتر شاه‌حسینی).
- **دیوان**، عطار نیشابوری، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۱ هـ. شـ. (به اهتمام تقی تفضلی).
- **دیوان**، فرخی سیستانی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۹ هـ. شـ. (به اهتمام دکتر محمد دبیرسیاقی).
- **دیوان**، باباطاهر عریان همدانی، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه ابن‌سینا، ۱۳۳۸ هـ. شـ. (با مقدمه رشید یاسمی).
- **دیوان کبیر**، (معروف به دیوان شمس) مولوی بلخی، تهران، (چاپ صفی‌علیشاه)، ۱۳۳۸ هـ. شـ. (به اهتمام منصور مشفق).
- **دیوان کبیر**، (۱۰ جلد)، به اهتمام بدیع‌الزمانِ فروزانفر، امیرکبیر، ۱۳۶۳ هـ. شـ.
- **دیوان**، المتنبی، مع شرح ابی‌الحسن علی‌بن احمد الواحدی - النیسابوری، برلین ۱۸۶۷ م. (به اهتمام دیتریصی).
- **دیوان**، منوچهری دامغانی تهران، انتشارات زوار، ۱۳ هـ. شـ. (به اهتمام دکتر محمد دبیرسیاقی)

- **دیوان**، میرداماد استرآبادی، چاپ اصفهان، ۱۳۵۰ هـ. ق.
- **دیوان**، ناصرخسرو قبادیانی، تهران، ۱۳۵۳ هـ. ش. (به اهتمام مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق).
- **الذریعة الی تصانیف الشیعة**، آقابزرگ تهرانی، مجلدات ۸-۱، چاپ نجف و تهران، ۱۳۶۹-۱۳۵۵ هـ. ق.
- **ذیل جامع التواریخ**، حافظ ابرو، تهران، ۱۳۲۸ هـ. ش.
- **الرائد** (مجمع لغوی عصری)، جبران مسعود بیروت (دارالعلم للملایین)، چاپ دوم، ۱۹۶۷ م.
- **رباعیات خیام**، محمدعلی فروغی، چاپ انتشارات زوار تهران، ۱۳۳۷ هـ. ش.
- **الرد علی النصیریه**، ابن تیمیه، چاپ مصر، ۱۹۵۳ م.
- **رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء**، بیروت (دارصادر)، ۱۹۵۹ م. (تقدیم استاد ب. البستانی).
- **رسائل الفارابی** (۱. رسالة فی اثبات المفارقات - ۱۳۴۵ هـ. ق.؛ ۲. مقالة فی اغراض مابعد الطبیعة - ۱۳۴۹ هـ. ق.؛ ۳. تحصیل السعادة - ۱۳۴۵ هـ. ق.؛ ۴. التعلیقات - ۱۳۴۶ هـ. ق.؛ ۵. التنبیه علی سبیل السعادة - ۱۳۴۶ هـ. ق.؛ ۶. الدعاوی القلبیه - ۱۳۴۹ هـ. ق.؛ ۷. رسالة زینون‌الکبیر الیونانی - ۱۳۴۹ هـ. ق.؛ ۸. کتاب السیاسات المدنیة - ۱۳۴۶ هـ. ق.؛ ۹. کتاب الفصوص - ۱۳۴۵ هـ. ق.؛ ۱۰. رسالة فی فضیلة العلوم و الصناعات - ۱۳۶۷ هـ. ق.)، چاپ حیدرآباد دکن.
- **رسائل فلسفیه** محمد زکریای رازی، قاهره، ۱۹۳۴ م. (به اهتمام پاوْل کراوس).
- **رسالهٔ زندگانی مولانا**، جلال‌الدین بلخی، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ زوار تهران، ۱۳۵۴ هـ. ش.
- **رسالهٔ سرگذشت** (یا سیره) ابن‌سینا، ابوعبید عبدالواحد بوزجانی، ترجمه سعید نفیسی، انجمن دوستداران کتاب، ۱۳۳۲ هـ. ش.
- **رسالة الغفران**، ابوالعلاء معری، چاپ مصر، ۱۹۵۰ م. (به اهتمام بنت‌الشاطئی).
- **رسالة للبیرونی**، به اهتمام پاول کراوس، پاریس، ۱۹۳۶ م.

- **رسالهٔ نفس**، ابن‌سینا چاپ تهران، ۱۳۳۱ هـ. ش. (به اهتمام دکتر موسی عمید).
- **روضات الجنّات**، علامه خوانساری، چاپ تهران، ۱۳۶۷ هـ. ق.
- **روضة الصفاء**، میرخواند، بمبئی، ۱۲۶۱ هـ. ق.
- **ریاض العارفین**، رضاقلی‌خان هدایت، تهران، ۱۳۱۶ هـ. ش.
- **ریحانة الادب**، محمدعلی تبریزی خیابانی، ۶ جزء، تهران، ۱۳۳۱ هـ. ش.
- **زادالمسافرین**، ناصرخسرو قبادیانی، چاپ برلین، ۱۳۴۱ هـ. ق.
- **زادالمسافرین**، ناصرخسرو قبادیانی، چاپ تهران، ۱۳۳۸ هـ. ش. (به اهتمام علی قویم - قویم‌الدوله).
- **زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث**، احمد امین، قاهره، ۱۹۶۵ م.
- **زندهٔ بیدار** (= حی‌بن یقظان)، ابن طفیل، ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱ هـ. ش.
- **زین الاخبار**، گردیزی (ابوسعید عبدالحی‌بن الضحاک بن محمود)، تهران، ۱۳۴۷ هـ. ش. (به اهتمام عبدالحی حبیبی).
- **زینة المجالس**، مجدالدین محمد حسینی (مجدی)، تهران، ۱۲۸۵ هـ. ق.
- **سرح العیون فی شرح رسالة ابن‌زیدون**، جمال‌الدین بن‌نباته مصری، قاهره (مطبعة المدنی)، ۱۹۶۴ م. (به اهتمامِ محمد ابوالفضل ابراهیم).
- **سرفصل‌های تمدن جدید**، سیدحسن تقی‌زاده، تهران، ۱۳۲۱ هـ. ش.
- **السعادة والاسعاد**، ابوالحسن عامری، چاپ ویسبادن، ۱۳۴۶ هـ. ش. (به اهتمام مجتبی مینوی).
- **سفینة البحار**، شیخ عباس قمی، تهران، بی. تا.
- **سلافة العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر**، شیخ محمد حسین اصفهانی، قاهره، ۱۳۵۲ هـ. ق.
- **سه فیلسوف بزرگ** (= دیوژن، دکارت، و ولتر)، علی‌اصغر حلبی، انتشارات زوار تهران، ۱۳ هـ. ش.
- **السیاسة المَدَنیّة** المقلب بمبادی الموجودات (کتاب...)، ابونصر فارابی، بیروت، ۱۹۶۴ م. (به اهتمام دکتر فوزی نجار).

- **سیاست‌نامه** ← سیرالملوک.
- **سیرآزادی در اروپا**، هارولدلاسکی. ترجمه دکتر مقدم مراغه‌یی، تهران، ۱۳۴۷ هـ. ش.
- **سیر حکمت در اروپا**، محمدعلی فروغی (ذکاءالملک)، تهران (مطبعه مجلس)، ۲۰-۱۳۱۷ هـ. ش.
- **سیرالملوک** (= سیاست‌نامه)، خواجه نظام‌الملک حسن طوسی، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، ۱۳۲۰ هـ. ش.، (وزارت فرهنگ).
- **شذرات الذهب فی اخبار من ذهب**، ابن‌عماد حنبلی، قاهره ۱۳۵۰؛ بیروت ۱۳۵۱ هـ. ق.
- **شرح الاشارات و التنبیهات**، لابن سینا، ۴ جزء، مصر (دارالمعارف)، ۶۰-۱۹۵۷ م. (به اهتمام دکتر سلیمان‌دنیا).
- **شرح اشارات**، خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۰۵ هـ. ش.
- **شرح اصول کافی**، ملاصدرا، تهران ۱۳۲۸ هـ. ق.
- **شرح تعرف کلاباذی**، مستملی بخاری، چاپ هند، ۱۳۲۸ هـ. ش.
- **شرح حال نابغهٔ شهیر ایران**، علی‌اکبر دهخدا، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۲ هـ. ش.
- **شرح حکمة الاشراق**، قطب‌الدین شیرازی، تهران، چاپ اول، ۱۳۱۴ هـ. ش.
- **شرح شمسیه** (= تحریر القواعد المنطقیه)، قطب‌الدین رازی، چاپ تهران (طبع محمدعلی)، بی. تا.
- **شرح فصوص الحکم**، ابونصر فارابی، مهدی‌الهی قمشه‌یی، ۱۳۳۸ هـ. ش.
- **شرح گلشن راز**، شیخ محمود شبستری، یحیی بن علی نوربخشی گیلانی، تهران ۱۳۳۷ هـ. ش. (با مقدمه کیوان سمیعی، و اهتمام ا. ر. حامد).
- **شرح مثنوی شریف**، بدیع‌الزمان فروزانفر، جلد سوم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ هـ. ش.
- **شرح المواقف**، قاضی عضدالدین ایجی، میرسید شریف جرجانی، سه (۳) جزء، استانبول، ۱۲۳۹ هـ. ق.

- **شرح منظومه**، سبزواری، ملاهادی بن مهدی، تهران ۱۲۹۸ هـ. ش. (معروف به چاپ ناصری).

- **شرح نهج‌البلاغه**، ابن ابی‌الحدید، بیست (۲۰) جزء، چاپ مصر، ۶۳-۱۹۵۹ م. (به اهتمام محمّد ابوالفضل ابراهیم).

- **الشفاء**، ابن‌سینا، دو جزء طبیعیات والهیات، تهران، ۱۳۰۳ هـ. ق.

- **الشفاء**، بخش «منطق»، قاهره ۱۹۶۶/۱۳۸۶ (تحقیق و تقدیم دکترعبدالرحمن بدوی).

- **الشفاء**، بخش منطق (خطابه و...)، مصر، ۱۳۷۱ هـ. ق.

- **الشفاء**، (الفن الخامس فی المنطق - فی‌البرهان)، ابن‌سینا، قاهره (المطبعة الامیریة)، ۱۹۵۶ (به اهتمام ابراهیم مدکور و ابوالعلاء عفیفی).

- **الشواهد الربوبیه**، ملاصدرای شیرازی، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ هـ. ش. (به اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی).

- **صاحب بن عباد**، احمد بهمنیار، دانشگاه تهران، ۱۳۲۰ هـ. ش.

- **صحیح البخاری**، بیروت (داراحیاء التراث العربی)، نه (۹) جزء، ۱۳۱۳ هـ. ق.

- **الصداقة والصدیق**، ابوحیان التوحیدی، چاپ مصر، ۱۳۲۳ هـ. ق.

- **صِوان الحکمة** (مع ثلاث رسائل)، ابوسلیمان منطقی سجستانی، تهران ۱۹۷۴ م. (به اهتمام عبدالرحمن بدوی).

- **ضُحَی الاسلام**، احمد امین، سه (۳) جزء، قاهره (مطبعة لجنة التالیف و الترجمة والنشر)، ۱۹۵۲ و ۱۹۷۴.

- **طبقات الشافعیه**، ده (۱۰) جزء، چاپ مصر، (عیسی البابی الحلبی و شرکاءُهُ)، ۷۶-۱۹۶۴ م. (به اهتمام محمود محمد الطناحی و محمد الحلو).

- **طربخانه**، یاراحمد رشیدی، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۴۶ هـ. ش. (به اهتمام جلال همائی).

- **طبقات الاطباء** (عیون الانباء فی...) ابن ابی‌اصیبعه، بیروت، ۱۹۶۵ م.

- **طبقات الامم**، قاضی صاعداندلسی، یک جلد، بیروت، ۱۹۱۲ م.

- **طبقات الصوفیه**، عبدالرحمن سلمی، چاپ قاهره ۱۹۶۹ م. (به اهتمام

نورالدین سریبه).
- **طبقات المفسرین**، عبدالرحمن سیوطی، لایدن، ۱۸۳۹. ۱۹۶۰.
- **طبقات النحاة و اللغویین**، تقی‌الدین بن القاضی اسدی، چاپ نجف ۴-۱۹۷۳ م. (به اهتمام دکتر محسن عیاض).
- **طبقات ناصری** (در تاریخ عمومی)، منهاجِ سراجِ جوزجانی، دو جزء، کابل، ۴۳-۱۳۴۲ هـ. ش.
- **عبقریة العرب فی‌العلم والفلسفة**، دکتر عمر فروخ، بیروت - صیدا، ۱۹۶۹ م.
- **عرشیّه**، ملاصدرا شیرازی، اصفهان، ۱۳۴۱، هـ. ش.؛ افست انتشارات مولی ۱۳۶۱ هـ. ش.
- **عصر المأمون**، احمد فریدالرفاعی، سه (۳) جزء، قاهره، ۱۹۲۷.
- **عقاید ژروم کوانیار**، آناتول فرانس، ترجمه فارسی، به خامهٔ مهندس ناصح ناطق، تهران، بی‌تاریخ.
- **العقاید النسفیة**، امام عمرالنسفی الماتریدی، قاهره ۱۳۱۹ هـ. ق./ ۱۹۰۱ م.
- **العقد الفرید**، ابن‌عبدربه، هفت (۷) جزء، قاهره ۱۹۶۵ (به اهتمام امین و احمدالزین).
- **عقلِ سرخ**، شهاب‌الدین سهروردی مقتول، تهرانِ ۱۲۳۲ هـ. ش.
- **علم‌النفس ابن‌سینا** (= فن ششم از کتاب الشفاء)، ترجمه اکبر داناسرشت تهران (چاپ سوم)، ۱۳۴۸ هـ. ش.
- **العلوم عندالعرب**، قدری طوقان، نابلس، ۱۹۵۶ م.
- **العمده**، ابن رشیق قیروانی، ۲ جزء، بیروت، ۱۹۷۲ م. (الطبعة الرابعه، به اهتمام محمد محیی‌الدین عبدالحمید).
- **عمرالخیام**، احمد حامد الصراف، چاپ بغداد، ۱۹۴۹ م.
- **عیون الحکمة**، ابن‌سینا، چاپ قاهره، ۱۳۵۴ هـ. ق.
- **عیون المسائل**، ابونصر فارابی، مصر، ۱۳۲۸ هـ. ق.
- **عیون المسائل**، ابونصر فارابی، چاپ لایدن، ۱۹۴۰
- **الغزالی**، احمد فریدالرفاعی، ج اول، مصر، ۱۹۵۳

- **غزالی‌نامه**، جلال‌الدین همائی، تهران، ۱۳۱۷ هـ. ش. (چاپ اول).
- **غیاث اللغات**، محمد غیاث‌الدین‌بن جلال‌الدین رامپوری، بمبئی (مطبعهٔ محمدی)، ۱۳۹۰ هـ. ق.
- **فتوح البلدان**، احمدبن یحیی‌بن جابر بلاذری، سه (۳) جزء، قاهره (مکتبة النهضة المصریه)، ۵۶-۱۹۵۵ (به اهتمام دکتر صلاح‌الدین المنجّد).
- **الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناحیه منهم**، امام عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، بیروت ۱۳۹۳ هـ. ق./ ۱۹۷۳.
- **فرهنگ فارسی**، دکتر محمد معین شش (۶) جزء، تهران امیرکبیر تهران ۶۱-۱۳۵۹ هـ. ش.
- **فرهنگ فلسفی**، (منتخب...). ولتر، ترجمه نصرالله فلسفی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸ هـ. ش.
- **الفِصَل فی‌الملل و الاهواء و النحل**، ابن‌حزم ظاهری اندلسی، پنج (۵) جزء، بیروت، ۱۹۵۳ م.
- **فصوص الحکم**، ابونصر فارابی، لایدن، ۱۸۹۰؛ قاهره ۱۹۳۱ م.
- **فضائل الانام من مکاتیب حجةالاسلام**، محمد غزالی، تهران، ۱۳۳۳ هـ. ش. (به اهتمام عباس اقبال).
- **فلاسفة الشیعة**، شیخ عبدالله نعمه، بیروت (مکتبه الحیاة)، ۱۹۳۰ م.
- **الفقه المُیَسَّر**، احمد عیسی عاشور، چاپ بیروت، ۱۹۷۲ م.
- **فنون سماع طبیعی** (از کتاب طبیعیات الشفاء)، ابن‌سینا، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران ۱۳۱۹ هـ. ش.
- **الفهرست**، لمحمدبن اسحاق الندیم، چاپ مصر (مطبعة الاستقامة بالقاهره)، بی‌تاریخ؛ تهران، ۱۳۵۰ هـ. ش. (به اهتمام رضا تجدد).
- **فهرست الکتب العربیة**، ج اول، چاپ قاهره، ۱۹۶۶.
- **فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی**، ج ۲، (به اهتمام یوسف اعتصام‌الملک)، ۱۳۱۱ هـ. ش.
- **فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا**، دکتر یحیی مهدوی، دانشگاه تهران،

۱۳۳۳ هـ. شـ.
- **فوات الوفیات**، ابن‌شاکر کتبی، دو جزء، چاپ قاهره، ۱۲۹۹ هـ. ق.؛ بولاق، ۱۲۸۳ هـ. ق.
- **فی الفلسفة الاسلامیة**، ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۴۷ م.
- **فیه مافیه**، مولانا جلال‌الدین بلخی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ هـ. شـ. (به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر).
- **الفیلسوف الفارسی الکبیر، صدرالدین الشیرازی**، ابوعبدالله زنجانی، چاپ دمشق، ۱۹۴۸ م.
- **قابوس‌نامه**، کیکاووس بن اسکندر، تهران، ۱۳۴۲ هـ. شـ. (به اهتمام سعید نفیسی).
- **قبسات**، میرداماد حسینی استرآبادی، تهران، ۱۳۵۵ هـ. شـ. (به اهتمام دکتر مهدی محقق).
- **قرآن کریم** (چاپ مصر، دارالمعارف)، ۱۳۸۰ هـ. ق./ ۱۹۶۰ م. (تمام آیاتی که در متن کتاب آمده براساس شماره‌گذاری این چاپ است).
- **القسطاس المستقیم**، ابوحامدمحمدبن محمدغزالی طوسی، مصر، ۱۳۱۸ هـ. ق.
- **قصة الفلسلفة الیونانیة**، احمد امین وزکی نجیب محمود، قاهره، ۱۳۶۸ هـ. ق. /۱۹۴۹
- **قصة حی‌بن یقظان**، ابن طفیل، دمشق، ۱۹۳۵ م. (به اهتمام جمیل صلیبا).
- **قصة حی‌بن یقظان**، ابن طفیل، مصر، ۱۹۵۲ م. (به اهتمام احمد امین).
- **قصص العلماء**، میرزامحمدبن سلیمان تنکابنی، تهران (کتابفروشی علمیه اسلامیه)، بی. تا.
- **قوانین منطق صوری**، دکتر محمد خوانساری، دو جزء چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۶-۵۲ هـ. شـ.
- **الکامل فی‌التاریخ**، عزالدین ابن‌الاثیر الشیبانی، سیزده (۱۳ جزء)، بیروت ۱۹۶۵-۱۹۶۶ م.

- **کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، محمدبن علی التهانوی، دو جزء، کلکته، ۱۸۶۲ م.
- **کشف‌الاسرار وعدة الابرار**، رشیدالدین میبدی، ده جزء دانشگاه تهران ۳۹-۱۳۳۱ هـ. ش. (به اهتمام علی‌اصغر حکمت).
- **کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون**، دو جزء، چاپ ترکیه، ۱۳۱۰ هـ. ق.
- **کشف المحجوب**، ابوالحسن علی‌بن عثمان هجویری غزنوی، لنینگراد (به اهتمام ژوکوفسکی، والنتین)، ۱۳۰۴ هـ. ش.
- **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، علامه حلی، چاپ قم (مکتبة المصطفوی)، بی. تا.
- **کشکول**، شیخ بهائی عاملی سه (۳) جزء در یک مجلد، کتابفروشی ادبیه تهران، تیرماه ۱۳۴۹ هـ. ش.
- **کلیله و دمنه**، به انشای نصرالله منشی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ هـ. ش. (به اهتمام مجتبی مینوی).
- **کلیات تاریخ تمدن جدید**، عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۵ هـ. ش.
- **کلیات عبید زاکانی**، با مقدمه اقبال آشتیانی، تهران (کتابفروشی اقبال)، ۱۳۳۳ هـ. ش.
- **کنزالحکمه** (= ترجمه تراجم الحکماء = نزهة الارواح و روضة الافراح شهرزوری) به خامه آقا ضیاءالدین دری، تهران، ۱۳۱۶ هـ. ش.
- **کنوزالمعزّمین**، ابن‌سینا، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۳۱ هـ. ش. (به اهتمام جلال همایی).
- **الکُنی والالقاب**، شیخ عباس (محدث) قمی، سه (۳) جزء، چاپ صیدا، ۱۹۳۹ م.
- **کیمیای سعادت**، ابوحامد محمد غزالی، تهران، ۱۳۴۵ هـ. ش. (به اهتمام احمد آرام).
- **گاه‌نامهٔ سال ۱۳۱۱** هـ. ش. به اهتمام آقاسید جلال تهرانی.
- **گلستان**، شیخ سعدی، تهران (کتابفروشی بروخیم)، ۱۳۱۷ هـ. ش. (به اهتمام

محمدعلی فروغی)
- **گلشن‌راز**، ← شرح گلشن‌راز
- **گفتار در روش**، رنه‌دکارت، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۱۷ هـ. ش. (چاپ شده در پایان ج اول سیر حکمت در اروپا، چاپ اول).
- **گنجینهٔ گنجوی**، وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۸ هـ. ش.
- **گوهر مراد**، عبدالرزاق لاهیجی، چاپ اول، تهران، ۱۲۷۷ هـ. ق.
- **لزوم مالایلزم** (= اللزومیات)، دو جزء، ابوالعلاء معری، بیروت، ۱۹۶۱ م.
- **لسان العرب**، ابن‌منظور، بیست (۲۰) جزء، چاپ بولاق، ۱۳۰۷-۱۳۰۰ هـ. ق.
- **لیلی و مجنون**، نظامی گنجوی، چاپ وحید دستگردی، تهران ۱۳۱۳ هـ. ش.
- **مباحث المشرقیة**، امام فخر رازی، دو جزء، افست اسدی، تهران ۱۹۶۶ م.
- **المبدأ و المعاد**، ملاصدرا شیرازی، تهران، ۱۳۱۴ هـ. ش.
- **مثالب الوزیرین**، ← اخلاق الوزیرین.
- **مثنوی معنوی**، مولوی بلخی (مولانا جلال‌الدین)، تهران (چاپ علاءالدوله)، ۱۲۹۹ هـ. ق.
- **مجالس المؤمنین**، قاضی نورالله شوشتری، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۵ هـ. ق.
- **مجمع الاداب**، ابن‌الفوطی، نسخه خطی نگارنده.
- **مجله «یادگار»**، سال اول، شماره اول، تهران ۱۳۲۳ هـ. ش.
- **مجمع الامثال**، میدان نیشابوری، قاهره، ۱۳۱۰ هـ. ق.
- **مجمع الانساب**، سمعانی، چاپ مصر ۵۷-۱۳۵۶ هـ. ق.
- **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، طبرسی، جزء اول، صیدا (مطبعة العرفان)، ۱۳۵۴ هـ. ق.
- **مجمع‌الفصحاء**، رضاقلی‌خان هدایت، ج ۳، چاپ‌تهران - امیرکبیر، ۱۳۵۲ هـ. ش. (به اهتمام سیدحسن سادات ناصری).
- **المجموعه** (کتاب...) او الحکمة العروضیة فی معانی کتاب الشعر، ابوعلی بن سینا، مصر (مطبعة دارالکتاب)، ۱۹۶۹ (به اهتمام دکتر محمد سلیم سالم).

- **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، (شهاب‌الدین یحیی‌بن امیرک سهروردی)، دو (۲) جلد (جلد یکم شامل: الهیات کتاب التلویحات، کتاب المقاومات، و کتاب المشارع و المطارحات؛ جلد دوم شامل: حکمة الاشراق، رسالة فی اعتقاد الحکماء، و قصه الغربه الغربیه)، چاپ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۶ هـ. ق.؛ انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۳۱ هـ. ش. (به اهتمام پروفسور هانری کربن فرانسوی).

- **محاضرات الادباء**، ابوالقاسم راغب اصفهانی، چهار جزء، بیروت ۱۹۶۱ م.

- **المحرک الاول**، ابوسلیمان منطقی سجستانی، تهران ۱۳۱۵ هـ. ش. (به اهتمام سیدمحمد مشکوة)

- **مختصر الدول**، ابوالفرج ملطی (= ابن‌العبری)، یک جلد، بیروت، ۱۸۹۰ م.

- **المختصر فی اخبار (= تاریخ) البشر**، ابوالفداء چهار جزء، قاهره (مطبعة الحسینیه)، ۱۳۲۵ هـ. ق.

- **مرآة الجنان و عبرة الیقظان**، ابومحمد یافعی یمنی، ج سوم، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ هـ. ق.

- **مرزبان‌نامه**، سعدالدین وراوینی، چاپ لایدن، ۱۹۰۸ م (به اهتمام علامه محمد قزوینی).

- **مُروُج الذهب و معادن الجواهر**، ابوالحسن علی‌بن حسین مسعودی، چهار جزء، چاپ مصر، ۱۹۳۸ (به اهتمام محمد محیی‌الدین عبدالحمید).

- **المستصفی فی علم الاصول**، ابوحامد محمد غزالی، قاهره، ۱۳۲۲ هـ. ق./ ۱۹۰۴

- **المُستَطْرَف فی کل فن مستظرف**، ابشیهی مصر، ۱۳۷۹ هـ. ق.

- **المسند**، احمدبن حنبل قاهره، ۱۳۷۲ هـ. ق.

- **مشکوة الانوار**، ابوحامد محمد الغزالی، قاهره، ۱۹۶۴ م. (حققها و قدم لها الدکتور ابوالعلاء العفیفی).

- **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة**، عزالدین محمود کاشانی، تهران (کتابخانه سنائی)، ۱۳۳۶ هـ. ش. (به اهتمام جلال همائی).

- **مصنفات**، باباافضل کاشانی مرقی، دو جزء تهران، ۱۳۳۴ هـ. شـ. (به اهتمام مینوی و مهدوی).

- **مصیبت‌نامه**، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، زوار تهران، ۱۳۳۸ هـ.شـ. (به اهتمام دکتر نورانی وصال).

- **مطابقة اختراعات العصریه لما اخبر به سیدالبریة**، شیخ ابوالفیض الغماری الحسنی، قاهره، ۱۹۶۸ م.

- **معارف**، بهاء ولد، دانشگاه تهران ۱۳۳۹ هـ. شـ. (بـه اهتمـام بـدیع‌الزمـان فروزانفر).

- **المعتبر فی الحکمة**، ابوالبرکات هبةالله بن ملکا البغدادی، سه (۳) جزء، چاپ اول، حیدرآباد دکن، ۵۸-۱۳۵۷ هـ. ق.

- **معجم‌الادباء**، ← ارشاد الاریب الی معرفة الادیب.

- **معجم البلدان**، یاقوت حموی، شش (۶) جزء، طبع وستینفلد (لایپزیک ۱۸۶۶ م (افست اسدی، تهران)، ۱۹۶۵ م.

- **المعتزله**، زهدی حسن جارالله، قاهره، ۱۳۶۶ هـ. ق./ ۱۹۴۷ م.

- **معیار العلم فی المنطق**، ابوحامد غزالی، بیروت (مطابع دارالاندلس)، ۱۹۶۴ م.

- **مفاتیح العلوم**، ابوعبدالله محمدبن احمد خوارزمی، چاپ اروپا، ۱۸۹۵ (به اهتمام ون فلوتن).

- **المقابسات**، ابوحیان توحیدی، دو جزء، مصر ۱۳۴۷ هـ. ق. / ۱۹۲۶.

- **مقاصد الفلاسفه**، ابوحامد محمد غزالی، یک جزء، مـصر (دارالمعـارف)، ۱۹۶۰ م. (به اهتمام دکتر سلیمان‌دنیا).

- **مقالات الاسلامیین و اختلاف المضلین**، امام ابوالحسن علی‌بن اسـمعیل الاشعری، دو جزء قاهره (مکتبة النهضة المصریه)، ۱۳۸۹ هـ. ق./ ۱۹۶۹ (به اهتمام محمد محیی‌الدین عبدالحمید).

- **«مقدمهٔ»**، ابن خلدون تونسی، چاپ مصر، ۱۳۲۷ هـ. ق.

- **«مقدمهٔ»**، ابن خلدون تونسی (افست مُعْرَب)، بغداد، بی. تا.

- **الملل و النحل**، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی، قاهره، ۱۹۶۸/۱۳۸۷ (به اهتمام عبدالعزیز محمد الوکیل).
- **من افلاطون الی ابن‌سینا**، جمیل صلیبا، دمشق، ۱۹۳۵ م.
- **من تاریخ الالحاد فی‌الاسلام**، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۴۵ م.
- **منتخب اخلاق ناصری**، خواجه نصیرطوسی، تهران (وزارت فرهنگ)، ۱۳۲۰ هـ. ش. (به اهتمام جلال همایی).
- **منتخب اسرارالتوحید**، محمدبن منور، تهران، ۱۳۲۰ هـ. ش. (به اهتمام احمد بهمنیار).
- **منتهی الارب فی لغة العرب**، عبدالرحیم بن عبدالکریم صفی‌پور، چهار جزء، تهران (مطبعه کربلایی محمدحسین تهرانی)، ۹۸-۱۲۹۷ هـ. ق.
- **منظومه منطق و حکمت**، حاجی ملاهادی سبزواری، تهران (چاپ ناصری).
- **المنجد فی‌اللغة و الاعلام**، چاپ بیست و سوم (۲۳)، بیروت، ۱۹۷۳.
- **المنقذ فی الضلال و المفصح عن الاحوال**، ابوحامد محمد غزالی، چاپ مصر (به اهتمام محمد محمدجابر)، بی. تا.
- **الموسیقی الکبیر**، ابونصر فارابی، چاپ مصر، (به اهتمام دکتر محمود احمد الحضی)، بی. تا.
- **مؤلفات ابن‌سینا**، الأب جورج قنواتی، قاهره، ۱۹۵۰ م.
- **مؤلفات الغزالی**، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۰ م.
- **نان و حلوا** (مثنوی...)، شیخ بهائی عاملی (کلیات شیخ بهائی)، تهران، ۱۳۴۹ هـ. ش. (به اهتمام سعید نفیسی).
- **النجاة**، ابوعلی بن سینا، مصر، ۱۳۳۱ هـ. ق. (به اهتمام شیخ محیی‌الدین صبری الکردی).
- **النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره**، ابن‌تغری بردی الاتابکی، دارالکتب المصریه، ۱۳۴۸ هـ. ق.
- **نصیحة الملوک**، امام محمد غزالی، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۵۱ هـ. ش. (به اهتمام جلال همایی).

- **نقثةالمصدور**، شهاب‌الدین محمد زیدری نسوی، تهران، ۱۳۴۲ هـ. شـ. (به اهتمام دکتر یزدگردی).
- **نقدحال**، مجتبی مینوی تهرانی، تهران (انتشارات خوارزمی)، ۱۳۵۶ هـ. شـ.
- **نهایة الارب فی فنون الادب**، نویری، ۱۸ (هیژده) جزء، قاهره ۵۵-۱۹۲۳ م.
- **نهایة الاقدام فی علم الکلام**، عبدالکریم شهرستانی، اکسفورد، ۱۳۴۷ هـ. ق. / ۱۹۲۸؛ ۱۹۳۴ (به اهتمام آلفرد گیوم).
- **نهج‌البلاغه**، حضرت علی (ع)، قاهره، بی. تا. (به اهتمام شیخ محمد عبده).
- **الوافی بالوفیات**، صلاح‌الدین الصفدی، استانبول، ۱۹۳۱ م.
- **وجیزه**، (درفن درایه)، شیخ بهائی عاملی، تهران، ۱۳۱۶ هـ. شـ. (چاپ محمد مشکوة، با مقدمه سعید نفیسی).
- **وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان**، ابن خلکان (قاضی شمس‌الدین احمد برمکی)، دو جزء، تهران، ۱۲۸۴ هـ. ق.؛ بولاق، دو جزء، ۱۲۷۵ هـ. ق.
- **الهوامل و الشوامل**، ابوحیان توحیدی، مصر، ۱۳۷۰ هـ. ق.
- **هیاکل النور**، شیخ شهاب‌الدین سهروردی مقتول، مصر ۱۳۳۷ هـ. ق./ ۱۹۵۷ م.
- **یادداشت‌های قزوینی**، نه (۹) مجلد، دانشگاه تهران، ۴۷-۱۳۴۶ هـ. شـ. (به اهتمام ایرج افشار).
- **یتیمة الدهر فی محاسن اهل العصر**، ابومنصور ثعالبی، چهار جزء، بیروت (دارالفکر، ۱۳۹۳/۱۹۷۳ هـ. ق. (به اهتمام محمد محیی‌الدین عبدالحمید)؛ **تتّمهٔ یتیمه**، تهران، ۱۳۱۲ هـ. شـ. به اهتمام شادروان عبّاسِ اقبال.

۲. زبان‌های خارجی

- Afnan, M. Soheil, **Philosophical Terminology in Arabic and Persian,** Leiden (Brill), 1964.
- al - Ahwani, Ahmad. f., **Islamic Philosophy,** Cairo, 1957.
- Arberry, A. J. **Revelation and Reason in Islam,** London (Allen and Unwin), 1957.
- Arnold, T. and A. Gillaume (Eds.), **The Legacy of Islam,** London,

1931.

- Avey, Albert. **Handbook in the History of Philosophy** (From 350 BC to the present), New York, 1961.

- de Boer, Tyitze, **Geschichte der Philosophie im Islam,** Stuttgart, 1901 (English Tarns., 1961.).

- Biffault, R. **The Making of Humanity,** London, 1930,

- Brockelmann, Carl. **Geschichte der Arabischen Litteratur,** 2 Vols., Leiden, 1943, 1949; **Supp,** 3 vols., Leiden, 1937-1942.

- Browne, E. G. **A Literary History of Persia,** 4 vols., Cambridge, 1928.

- Browne, E. G. **An Arabian Medicine,** Cambridge, 1932.

- Campbell, Donald, **Arabian Medicine,** 2 Vols., London 1926.

- Copleston, Frederick. **A History of Philsophy,** 9 Vols (in 17 parts), 1964.

- Corbin, Henry. **Historie de la philosophie Islamique,** Paris (Gallimard), 1964.

- Dampier, **A History of Science,** Cambridge, 1931.

- Donaldson, D. M. **Studies in Muslim Ethics,** London, 1953.

- Drever, James, **A Dictionary of Psychology,** (Revised by H. Wallerstein), London, 1972.

- **Encyclopaecdia Britannica,** London, 1970.

- **Encyclopaecdia of Islam,** 4 Vols., Leiden, 1908-1938.

- **Encyclopaecdia of Islam,** new edition, in progress, Leiden, 1954.

- Gillaume, Alfred. **Islam,** London, 1968.

Goichon, Miss. A. M. **La Philosophie d' Avicenne et son Influence en Europe médiévale,** Paris, 1944.

- Hitti, Philip. K., **History of the Arabs,** London (6th edn), 1956.

- Ibn Khallikán, **Wafayát al - Ayán,** Eng., Tran., by Mac Guckin de Slane, 4 Vols., Paris - London, 1843-1871.

- Jackson, A. J. **Zoroaster the Prophet of Ancient Iran,** New York. 1895.

- Jackson, **The Life of Zoroaster,** London, 1932.

- Meyerhof, Max. «Von Alexandrien nach Baghdad. Ein Beitrag Zur Geschichte des Philosophischen und medizinischen Unterrichts bei der Arabera» Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissens chaften (Philosophisch - historische Klasse), Vol. 23 (1930), PP. 389-422.

- Minorsky, V. **La domination des Dialamites,** Paris, 1932.

- Munk, Salomon, **Mélanges de Philosophie Juive et Arabe,** Paris, 1857 (photoreprinted, 1955.)

- Nallino, Carlo Alfonso, Storia dell' astronomia presso gli Arabi nel Menio Evo (in Arabic) Rome, 1911.

- Nicholson, R. A., **Literary History of the Arabs,** London, 1907.

- Nöldeke, Th., **Sketches from Eastern History,** Translated by l. S. Black, London, 1892.

- O'Leary., De Lacy, **Arabic Thought and its Place in History,** London, 1922 (revised edition 1939, reprinted, 1955).

- O'Leary., De Lacy, **How Greek Science Passed to the Arabs,** London (Routledge and Kegan Paul), 1949.

- Peters, F. E., **Alláh's Commonwealth** (A History of lslam in the Near East 600-1000 A. H), New York, 1970.

- Plotinus, **The Enneads,** 5 Vols, London, 1917 (translated by S. Mackenna).

- Radhakrishnan, S., **History of Philosophy, Eastern and Western,** 2 Vol Macmillan, 1953.

- Rahamn, F. **Prophecy in Islam** (Allen and Unwin Ltd), London, 1958.

- Renan, Ernest, **Averroes et l' Averroisme,** Paris, 1852.

- Rescher, Nickolas, **The Development of Arabic Logic,** Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1964.

- Rosenthal, M., P. Yudin. **A Dictionary of Philosophy,** Progress Publishers, Moscow, 1967.

- Russell, Bertrand, **History of Western Philosophy,** London (Allen and Unwin ltd), tenth impression, 1967.

- Rypka, Jan. **History of Iranian Literature** (in collaboration with other scholars), Dordrecht, 1968.

- Sarton, George, **Introduction to the History of Science,** Vol. 1, Baltimore, 1927.

- Shakespeare, William, **Complete Works,** London, 1932 (Peter Alexander's edition).

- **Shorter Encyclopaedia of Islam,** London - Luzac, 1961.

- Smith, D. E., **History of Mathematics,** Vol. 1, U. S. A. Washington, 1953.

- Sykes, P. M., **A History of Persia,** 3rd edn., 2 Vols., London, 1950.

- Thilly, F., **A History of Islam,** New York, 1951.

- de Vaux, Baron Carra, **Avicenna,** Paris, 1900.

- Voltaire, **Philosophical, Dictionary** (edited and translated by Theodore Besterman), London, 1971.

- Watt, W. Motgomery, **Islamic Philosophy and Theology** (Islamic Surveys, 1), Edinburgh, 1962.

- Woepche, F. L' **Algébre d'Omar Alkhayyámi,** Paris, 1851.

- Zillboorg, G., and Henry, G. W., **A History of Medical Psycholoyg,** New York, 1941

از همین نویسنده

الف: چاپ شده

۱. **تاریخ فلاسفه ایرانی** (شرح احوال و عقاید و افکار ۴۵ فیلسوف ایرانی از آغاز اسلام تا امروز)، چاپ دوم (با اصلاحات و اضافات).

۲. **معجزه ایرانی بودن جلد اول** (حاوی ۲۰ موضوع انتقادی و اجتماعی)

۳. **معجزه ایرانی بودن جلد دوم** (حاوی ۴۰ موضوع انتقادی و اجتماعی)

۴. **شناخت عرفان و عارفان ایرانی** (صوفیگری چیست و صوفیان کیانند در ۳ بخش و ۱۸ موضوع عرفانی و شرح احوال ابویزید بسطامی - سهل تستری - حسین منصور حلاج - ابوبکر شبلی - ابوسعید میهنی ابی‌الخیر)، چاپ دوم

۵. **سه فیلسوف (دیوژن - دکارت - ولتر)** (شرح احوال و عقاید)

۶. **سیدجمال‌الدین اسدآبادی** (زندگانی و سفرهای سید با شرح و نقد رساله نیچریه بانضمام ترجمه مقاله اسلام و علم ارنست رنان، به قلم سیدمحمد علی جمالزاده)

۷. **افسانه‌های ازوپ** - افسانه‌سرای بزرگ یونانی (ترجمه).

۸. **برگزیدهٔ رسائل اخوان الصفاء** و خلان الوفاء (ترجمه).

۹. **خواندنیهای ادب فارسی و مآخذ آنها**

۱۰. **تهافت الفلاسفهٔ** امام ابوحامد محمد غزالی (ترجمه).

۱۱. **تاریخ مختصر فلسفه در اروپا**، نوشتهٔ آلبرت آوی (در سه مجلد - ترجمه).

۱۲. **ده داستان از ولتر** (ترجمه).

۱۳. **مسائل اقتصادی آفریقا** (ترجمه).

۱۴. **فلسفهٔ معاصر**، فردریک کاپلستون (ترجمه).

۱۵. **تاریخ تمدُّن اسلام** (چاپ اول: نشر بنیاد؛ چاپِ دوم: اساطیر).

۱۶. **تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران و جهانِ اسلامی** (انتشاراتِ بهبهانی).

۱۷. تفسیر کبیرِ جلد اول، امام فخررازی، (ترجمه و توضیح).
۱۸. تأثیر قرآن و حدیث بر ادبِ فارسی، چاپ دوم
۱۹. آشنایی با علوم قرآنی، چاپ دوم
۲۰. نامه‌هایِ فلسفی، ولتر (ترجمه).
۲۱. مقدّمه‌یی بر طنز و شوخ طبعی در ایران
۲۲. انسان در اسلام و مکاتبِ غرب
۲۳. نیچه: فیلسوفِ فرهنگ، کاپلستن، (ترجمه با همکاری آقای علیرضا بهبهانی)
۲۴. تاریخ نهضت‌های دینی - سیاسی در جهان اسلامی.
۲۵. دانشنامهٔ عمومی (ادبیات و هنر - ترجمه).
۲۶. دانشنامهٔ عمومی (ادیان و فلسفه - ترجمه).

ب: در دست انتشار

۱. تفسیر کبیر جلد دوم، امام فخر رازی (ترجمه و توضیح).
۲. افسانه‌های ازوپ، افسانه سرای بزرگ یونانی، چاپ دوم با اصلاحات و اضافات.
۳. تفسیر کبیر جلد سوم، امام فخر رازی (ترجمه و توضیح).
۴. سی قصیده، گزیدهٔ اشعار ناصرخسرو

برخی از کتابهای
انتشارات اساطیر

▫ **هفتاد مقاله**/(۲جلد) هفتاد و سه مقالهٔ تحقیقی اهداء شده به دکتر صدیقی/ دکتر یحیی مهدوی و ایرج افشار/ چاپ اول ۱۳۶۹-۱۳۷۱ /گالینگور/ ۱۰۵۰ تومان

▫ **دیوان حافظ**/متن حروفی چاپ معروف حافظ تصحیح علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی با تعلیقات و توضیحات علامه و کشف الابیات / عبدالکریم جربزه‌دار/ گالینگور/چاپ چهارم ۱۳۷۱ / ۵۲۰ تومان

▫ **رباعیات خیام**/دارای سه بخش خیام شناخت، رباعیات و شرح مختصر رباعیات/محمدعلی فروغی و دکتر قاسم غنی/عبدالکریم جربزه‌دار/ چاپ اول ۱۳۷۱ / ۹۵ تومان

▫ **حافظ خراباتی**/(۸ جلد گالینگور) شرح مفصل تاریخی و عرفانی اشعار خواجه حافظ/ دکتر رکن‌الدین همایون فرخ/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۰ / ۹۰۰۰ تومان

▫ **دیوان دقیقی طوسی**/به انضام فرهنگ بسامدی آن/دکتر محمدجواد شریعت / چاپ اول ۱۳۶۸ / ۳۶۰ تومان

▫ **جاودانه نسیم شمال**/ متن کامل اشعار و ۱۲ مقاله دربارهٔ سیداشرف‌الدین حسینی/حسین نمینی/ گالینگور/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱ / ۸۵۰ تومان

▫ **سگهای جنگ**/فردریک فورسایت/ایرج خلیلی وارسته/چاپ دوم ۱۳۷۰ / ۳۷۰ تومان

▫ **بانو با سگ ملوس**/آنتوان چخوف/عبدالحسین نوشین/چاپ دوم اساطیر ۱۳۷۰ / ۱۸۰ تومان

▫ **رودین**/ایوان تورگنف/آلک قازاریان/چاپ اول اساطیر ۱۳۶۳ / ۱۲۰ تومان

▫ **مهاجران**/هواردفاست/باجلان فرخی/چاپ اول ۱۳۷۱ / ۳۲۵ تومان

▫ **پرواز شبانه**/آنتوان دوسنت اگزوپری/پرویز داریوش/چاپ دوم ۱۳۶۸ / ۱۲۰ تومان

▫ **آوای وحش**/جک لندن/پرویز داریوش/چاپ دوم ۱۳۶۸ / ۱۲۰ تومان

▫ **سیذارتا**/هرمان هسه/پرویز داریوش/چاپ سوم ۱۳۶۸ / ۱۲۰ تومان

▫ **اسپرلوس**/هرمان هسه/پرویز داریوش/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱ / ۱۶۰ تومان

▫ **گرگ بیابان**/هرمان هسه/کیکاوس جهانداری/گالینگور/چاپ اول اساطیر ۱۳۶۸ / ۲۲۰ تومان

▫ **نابینای نوازنده**/ولادیمیر کورولنکو/گامایون/چاپ اول اساطیر ۱۳۶۸ / ۱۱۰ تومان

▣ **سلطان کمپبل**/هاموند اینس/ایرج خلیلی وارسته/چاپ اول ۱۳۷۰ / ۱۷۰ تومان

▣ **سیمای مرد هنرآفرین در جوانی**/جیمز جویس/پرویز داریوش/چاپ اول ۱۳۷۰ / ۱۵۰ تومان

▣ **تیرانداز**/الکساندر پوشکین/ضیاءالله فروشانی/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۰ / ۱۲۰ تومان

▣ **سایهٔ گریزان**/گراهام گرین/پرویز داریوش/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۰ / ۱۳۰ تومان

▣ **ماه و شش پشیز**/سامرست موام/پرویز داریوش/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۰ / ۱۶۰ تومان

▣ **ماجرای لولاگرگ**/هواردفاست/عبدالحسین شریفیان/چاپ اول ۱۳۷۱ / ۱۲۵ تومان

▣ **مایده‌های زمینی**/آندره ژید/جلال آل احمد و پرویز داریوش/چاپ سوم ۱۳۷۱ / ۱۲۵ تومان

▣ **آیین دوست‌یابی**/دیل کارنگی/استاد رشید یاسمی/چاپ دوم اساطیر ۱۳۷۱ / ۱۶۰ تومان

▣ **ولپن** / بن جانسن / عبدالحسین نوشین/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۲ / ۱۲۰ تومان

▣ **وزارت ترس**/گراهام گرین/پرویز داریوش/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱ / ۱۸۰ تومان

▣ **دوبلینی‌ها**/ جیمزجویس/پرویز داریوش/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱ / ۱۲۵ تومان

▣ **جف سیاهه**/تئودوردرایزر/پرویز داریوش/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱ / ۱۲۰ تومان

▣ **چنین گفت بودا**/براساس متون بودائی/دکتر هاشم رجب‌زاده/چاپ اول ۱۳۷۲ / ۲۲۰ تومان

▣ **تاریخ طبری**/ (۱۷ جلد)/ محمد بن جریر طبری /ابوالقاسم پاینده/ شمیز ۸۵۰۰ تومان

▣ **تاریخ طبری جلد پنجم** / محمدبن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده /. چاپ چهارم ۱۳۷۳ / شمیز ۷۶۰ تومان

▣ **تاریخ طبری جلد سیزدهم** / محمدبن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده / چاپ پنجم ۱۳۷۳ / شمیز ۶۳۰ تومان

▣ **مبادی العربیه جلد اول**/ رشیدالشرتونی/چاپ اول ۱۳۷۲/۱۶۰ تومان

▣ **مبادی العربیه جلد دوم**/ رشیدالشرتونی/ چاپ اول ۱۳۷۲ / ۲۱۰ تومان

▣ **مبادی العربیه جلد سوم**/ رشیدالشرتونی/چاپ اول ۱۳۷۲/۲۴۰ تومان

▣ **مبادی العربیه جلد چهارم**/ رشید الشرتونی/ چاپ اول ۱۳۷۲ / ۳۶۰ تومان

۸۴۰ تومان